



Der Priester — getröstet und tröstend.

Von *Otto Cohausz S. J.*

Wir beten zu Gott, daß wir uns des Trostes des Heiligen Geistes allezeit erfreuen mögen. Und gewiß, Trost haben wir ganz besonders nötig in den Trübsalen dieses Lebens. Und Trost haben wir ganz besonders nötig in unserer Zeit mit ihren Bedrängnissen, ihren Finsternissen, ihren Sorgen, ihren Verwicklungen. Doch wir dürfen uns nicht fürchten: Gott tröstet auch wieder.

Das sehen wir an einem Gottesdiener, der auch Unsägliches an Leiden erduldet hat und doch wieder so schön von den Tröstungen Gottes redet. Es ist der heilige Paulus, der sagt: „Gepriesen sei Gott, ... der Vater der Erbarmungen und der Gott alles Trostes, der uns tröstet in aller Trübsal, damit auch wir die trösten können, die in jeglicher Bedrängnis sind.“ (2. Kor 1, 3. 4.)

Der heilige Paulus spricht hier von sich selbst. Er erzählt, wie Vieles er erduldet hat, wie aber Gott ihn tröstete und wie er die Tröstungen benutzte.

I.

Er erzählt in einem Briefe: „Keine Ruhe hat unser Fleisch, sondern wir duldeten Trübsale aller Art; von außen Kämpfe, von innen Befürchtungen.“ (2. Kor 7, 5.) Und das konnte er mit Recht sagen. Nicht umsonst hatte Gott, als er den Saulus in Damaskus bekehrte und zu Ananias schickte, gesagt: „Dieser ist mir ein Gefäß der Auserwählung, der meinen Namen tragen soll vor Heiden

und Könige und die Völker Israels. Ich aber werde ihm zeigen, wieviel er leiden muß um meines Namens willen.“ (Apg 9, 15 ff.) Ja, Paulus war mit seiner Berufung zu einem Leidenswege bestimmt, nicht zu einem Blumenpfade. Die ganze Lebenszeit des heiligen Paulus nach seiner Bekehrung und Berufung war ein immerwährendes Leiden. Es begann das schon gleich.

Vom Heiligen Geiste erfüllt, von der Gnade erleuchtet, will Paulus nun auch sofort andere zu dem Glücke führen, zu dem er geführt worden war. Er, dem jetzt die Schuppen von den Augen fielen, konnte es nicht begreifen, wie es noch so viele Blinde unter den Juden geben könne, die den Heiland nicht als Gott, seine Lehre nicht als das Evangelium anerkennen. Darum beginnt er mit glühendem Eifer in Damaskus die Kunde von Jesus, dem Sohne Gottes, den Juden zu predigen. Diese aber sind erbittert über den Abtrünnigen und wollen ihn töten, so daß die Christen ihn in einer Nacht in einem Korbe über die Stadtmauer hinablassen und so ihn retten mußten. Sofort beginnt also bei Paulus das Leiden. Und er hatte es doch so gut gemeint! Er wollte Christus predigen, die Fehler seines früheren Lebens gutmachen, und doch fand er nichts als Hindernisse.

Paulus flieht dann nach Jerusalem zu den ersten Christen. Er geht dorthin mit hoher Freude und süßen Erwartungen, willens sich als Neubekehrter vorzustellen und hoffend, daß man ihn freudig aufnehmen werde. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die Christen verhalten sich sehr kalt, niemand traute ihm und wollte mit ihm verkehren.

Das war für den Neubekehrten eine neue große Prüfung. Er hatte vollständig mit der Vergangenheit gebrochen, seine früheren Freunde verloren und wird als Abtrünniger gescholten von den Stammesgenossen! Nun konnte er hoffen, bei den Christen freundliche Aufnahme und Ersatz für das, was er aufgegeben, zu finden. Aber sie weisen ihn ab. Was war das für eine Prüfung! Andere wären wohl verbittert geworden, er aber blieb fest.

Da kommt Barnabas nach Jerusalem und erzählt den Christen von der Bekehrung vor den Toren Damaskus und wie Paulus dann freimütig für den Namen Jesu eingetreten sei. Nun ist das Mißtrauen beseitigt und freudig nimmt man ihn auf.

Kaum ist diese Schwierigkeit behoben, da kommt schon wieder eine neue. Paulus hofft, in Jerusalem vieles für Christus wirken zu können. Aber siehe, Wut und Haß auf seiten der Juden ist die Antwort. Sie trachten ihm nach dem Leben. Die Brüder raten ihm, zu fliehen. Welche Enttäuschung für den Konvertiten: Er hoffte, gerade dort könne er Großes erreichen, da, wo man ihn früher als Feind des Namens Jesu kannte. Aber Gott gab ihm zu verstehen, daß hier nicht der Schauplatz seiner Arbeit sein solle. Nun bleibt ihm vorerst nichts übrig, als sich nach seiner Vaterstadt Tarsus zurückzugeben und da in Untätigkeit zu verharren.

Alle schönen und guten Pläne waren also gescheitert. Warum hatte Gott ihn doch zum Apostel berufen, wenn er ihm keine Arbeit gab?

Nach einiger Zeit reiste Barnabas nach Antiochien. Dort hatte sich bereits eine vielversprechende Christengemeinde gebildet. Und da dort nicht bloß Juden, sondern auch Griechen den Glauben angenommen hatten, tat ein Mann not, der die Heiden verstand und zu den Griechen auch in ihrer Sprache zu reden wußte.

Nun erinnert sich Barnabas des Paulus und reist eigens nach Tarsus, ihn zu holen. Freudig folgt dieser dem Rufe. Endlich schien sein heißes Verlangen erfüllt; schöne und segensreiche Monate konnte er in Antiochien verleben.

Aber es war, als wollte Gott dem Apostel den Frieden nicht gönnen. Es sagte der Heilige Geist zu den Propheten und Lehrern der Gemeinde: „Sondert mir Paulus und Barnabas ab zu dem Werke, zu dem ich sie berufen habe.“ (Apg 13, 2.) Da legten sie ihnen die Hände auf und entließen sie. Die Geburtsstunde der Heidenmission hatte geschlagen. Paulus und Barnabas

zogen hinaus in die weite Welt, den Heiden das Evangelium zu verkünden.

Damit begann aber für Paulus ein mühsames Tagewerk. — Er schiffte sich ein nach Cypern und verkündete dort in verschiedenen Städten das Wort Gottes; sogar der Statthalter hörte ihm zu. Aber kaum zeigten sich einige Erfolge, war auch schon der alte Widersacher auf dem Plan. Elymas, ein Zauberer, suchte das Bemühen des Apostels zum Scheitern zu bringen.

Von Cypern ging es zu Schiff weiter zur Südküste Kleinasiens. In Perge in Pamphylien landete man und begab sich von da nach Antiochien in Pisidien. Die Reise führte durch wilde Gebirgsschluchten, durch Wüsteneien, durch von Räubern und wilden Tieren unsicher gemachte Gegenden und brachte vielerlei Beschwerden und Entbehrungen mit sich. Doch glücklich langten die Glaubensboten in Antiochien an. Dort predigte Paulus am Sabbate in der Synagoge. Die Einwohner waren über die neue Lehre so entzückt, daß sie Paulus nachgingen und ihn baten, er möge am nächsten Sabbat wieder zu ihnen reden. Es schien, als solle alles gut gehen, als solle sich jetzt ein schönes Arbeitsfeld ihm auftun. Aber was geschieht? Während man ihm die Woche vorher mit Freuden lauschte, war jetzt bei der Predigt am folgenden Samstag das Bild vollkommen geändert. Man unterbricht ihn, widerspricht ihm, lärmt und tost. „Als nun die Juden das Volk sahen, wurden sie von Zorneifer erfaßt und widersprachen dem, was Paulus sagte, und lästerten.“ (Apg 13, 45.)

Paulus ließ sich nicht beirren. Er predigte weiter und hatte die Freude, daß ungezählte Heiden aus der Stadt und Umgebung sich bekehrten. Aber „die Juden reizten die andächtigen und frommen Frauen der Stadt auf und erregten eine Verfolgung gegen Paulus und Barnabas und vertrieben sie aus ihrem Gebiete.“ (Apg 13, 50.) — Also wieder im schönsten Wirken gestört, gequält, bedrückt.

Der Jünger des Herrn versucht es jetzt in Ikonium. Dort dasselbe Bild. Anfänglich hört man ihm mit Be-

geisterung zu, dann aber vertreibt man ihn und nur mit Mühe entkommt er der Steinigung.

Er begibt sich nach Lystra; dort ist es noch schlimmer. Viele der Einwohner nahmen das Evangelium an und ob der Wunder, die er dort wirkte, wollte man ihm Götzenopfer darbringen. Aber die Juden, welche ihm von Ikonium und Antiochien nachgereist waren, wiegelten das Volk wider ihn auf, steinigten ihn, schleppten ihn zur Stadt hinaus und ließen ihn wie tot vor den Mauern der Stadt liegen. Die Jünger heben ihn auf und er reiste am folgenden Tage ab. So endete auch dieser Versuch mit neuer Drangsal.

Paulus geht den Weg, den er gekommen, besucht und tröstet die neugewonnenen Gemeinden und kehrt nach langer, mühevoller Wanderung zu seinem Ausgangspunkt, nach Antiochien in Syrien, zurück. Dort, wo er so schöne, friedliche Zeiten verlebt hatte, mochte er wohl hoffen, für seine Leiden in Kleinasien entschädigt zu werden; aber siehe: neue Verdrießlichkeiten.

Während seiner Abwesenheit sind verblendete Juchenchristen von Jerusalem gekommen und haben die Christen Antiochiens zu überzeugen gesucht, daß Paulus sie irreführe. All seine Verteidigungsreden konnten ihm das volle Vertrauen nicht wiedergewinnen. Er mußte nach Jerusalem reisen, um Hilfe zu suchen. Das Apostelkonzil stellte seinen Ruf glänzend wieder her.

Nun beschloß er, mit Barnabas eine zweite Missionsreise zu unternehmen. Aber gleich bei der Ausfahrt peinigte ihn ein neuer Zwischenfall. Meinungsverschiedenheiten mit Barnabas, seinem bisher treuesten Beschützer und Mitarbeiter, wegen der Mitnahme des jungen Johannes-Markus stellen sich ein. Paulus will diesen nicht, weil er ihn nicht für geeignet hält, Barnabas aber möchte ihn. Beide können sich nicht verständigen und trennen sich deshalb.

Paulus unternimmt nun eine neue Ausfahrt. Er begibt sich zunächst zu den Städten in Syrien und Cilicien, die er auf seiner ersten Reise besucht hat, um die Chri-

sten zu stärken und neue Gläubige zu gewinnen. Sodann gedachte er in Phrygien und Galatien die Kirche Gottes aufzurichten; aber wohin er kommt, findet er alle Tore verschlossen. „Es wird ihnen vom Heiligen Geiste gewehrt, das Wort Gottes in Asien zu verkünden.“ (Apg 16, 6.)

Sie versuchten sodann nach Bithynien zu gehen, „aber der Geist Jesu ließ sie nicht“. (Apg 16, 7.)

Was war das wieder für den Apostel für eine bittere Prüfung! Um Gottes willen hatte er Heimat und Vaterhaus verlassen, unter unsäglichen Gefahren sich mitten ins Heidenland begeben, alles nur, um dem Herrn Gläubige zu gewinnen, und der Geist Gottes selbst hindert ihn nun an der Arbeit! War er denn dem Herrn nicht angenehm? Von undurchdringlichem Dunkel ist Paulus umhüllt.

Einstweilen ratlos, reist er weiter und kommt zur Hafenstadt Troas. In der Nacht wird er eines Traumgesichtes gewürdigt: Ein mazedonischer Mann erscheint ihm und spricht: „Komme herüber nach Mazedonien und hilf uns.“ (Apg 16, 9.) Paulus reist sofort ab und kommt nach Europa. Er predigt in Philippi und richtet dort das Banner Christi auf. Aber bald setzt auch da wieder die Verfolgung ein. Man reißt ihm die Kleider vom Leibe, schlägt ihn mit Ruten und wirft ihn ins Gefängnis und legt seine Füße in den Block. Erst als man erfährt, daß er römischer Bürger ist, läßt man ihn ziehen.

Er geht nun nach Thessalonich, predigt auch dort das Wort Gottes und bekehrt viele. Aber auch da erhebt sich die Verfolgung wider ihn. Die Juden verbinden sich mit Männern aus dem Pöbel, wiegeln die Stadt gegen ihn auf und suchen ihn zu ergreifen. Bei Nacht muß er nach Beröa flüchten. Hier dasselbe Spiel.

In Athen, der Stadt der Weltweisheit, wohin er sich nun begibt, findet er anfänglich einiges Gehör. Als er aber an die wichtigsten Punkte kommt und von der Auferstehung von den Toten redet, sagen die einen: „Wir wollen dich ein andermal hören“ (Apg 17, 32); andere

aber lachen ihn aus und spotten seiner. — Für Paulus eine Enttäuschung mehr.

Er wendet sich nun nach Korinth und findet auch dort nach anfänglichen kleinen Erfolgen bald so viel Widerspruch und Hohn, daß er daran denkt, die Stadt aufzugeben. Doch Gott gebietet ihm in einem Traumgesicht, zu bleiben. Und er arbeitete dort 1½ Jahre mit großem Segen. Dann aber zwingt ihn die Wut der Juden, abermals sein Zelt abzubrechen und zum Wanderstab zu greifen.

Nach kurzem Aufenthalt in Jerusalem und Antiochien zieht der Uermüdliche ein drittes Mal hinaus in die Welt und gelangt nach Ephesus. Zwei Jahre durfte er dort ungestört wirken. Da blies die Hölle abermals Sturm gegen ihn. Es war dort ein Silberschmied, der silberne Dianatempelchen verfertigte. Dieser fürchtete, es möchte sein Geschäft durch Paulus, wenn er noch weiter das Volk bekehrte, Schaden leiden. Er rottete sich darum mit seinen Arbeitern zusammen und sie veranstalteten in der Stadt einen Aufruhr, und nur mit vieler Mühe gelingt es Paulus, zu entkommen.

Wo immer also der Heilige eine Pflanzung anlegte, waren sofort Hagelschläge da, die zu zerstören suchten, was er mühsam angebaut hatte. Und je älter er wurde, um so dichter zogen sich die Gewitterwolken von allen Seiten über ihm zusammen. Zu guter Letzt sollte noch der Blitzstrahl zucken, der ihn zerschmetterte.

Wegen eines Gelübdes beschloß Paulus, nach Jerusalem zu wallfahren. Dunkle Ahnungen belasteten seine Seele: „Und nun sehet“, sprach er zu den Christen Milet, „gehe ich gebunden im Geiste nach Jerusalem, ohne zu wissen, was mir dort begegnen wird, außer, daß mir der Heilige Geist von Stadt zu Stadt Zeugnis gibt und sagt, daß Fesseln und Drangsale zu Jerusalem meiner warten. Allein von alledem fürchte ich nichts, wenn ich nur meinen Lauf und den Dienst des Wortes vollende.“ (Apg 20, 22 ff.)

Was seiner in Jerusalem drohe, sollte er bald erfahren. Auf der Reise dahin kam er nach Cäsarea, wo

er einige Tage blieb. Dort trat ein Prophet, Agabus, vor ihn hin, nahm den Gürtel des Paulus, band sich Hände und Füße und sprach: „Den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden die Juden in Jerusalem ebenso binden und den Händen der Heiden überliefern.“ (Apg 21, 11.) Alle redeten Paulus ab, nach Jerusalem zu reisen. Er aber geht hinauf und wird von den Glaubensbrüdern freudig aufgenommen. Aber auch die Juden aus Antiochien und Kleinasien sind da, und als sie ihn im Tempel sehen, hetzen sie die Stadt wider ihn auf. Die erbitterte Volksmenge zieht ihn gewaltsam aus dem Tempel in den Vorhof, mißhandelt ihn und will ihn töten. Da sieht der wachhabende Soldat auf der Burg Antonia den Aufruhr, meldet es seinem Obersten und dieser eilt mit seinen Leuten herbei und befreit den Paulus aus den Händen der Rasenden und hält ihn in sicherem Gewahr. Aber vierzig von den erbittertsten Juden verschwören sich, nichts zu essen und zu trinken, bis sie den Glaubenshelden umgebracht hätten. Darum läßt der Oberst diesen des Nachts unter starker Bewachung nach Cäsarea zum Landpfleger Felix bringen. Dorthin reisen die Juden ihm nach und klagen ihn vor dem Landpfleger an. Dieser, obwohl er ihn milde behandelte, ließ ihn einkerkern, und Paulus schmachtete zwei Jahre im Gefängnis. Nach dieser Zeit kam ein anderer Landpfleger, Festus. Von diesem erhofften die Juden endlich ihr Ziel, den Tod des verhaßten früheren Genossen, zu erlangen und erneuerten vor ihm ihre Anklagen. Aber Festus fand trotz mehrerer Verhöre nichts Anrühiges vor. Doch sucht er ihn zu überreden, seine Sache in Jerusalem aburteilen zu lassen.

Das wäre für Paulus sicherer Tod gewesen, so legt er Berufung an den Kaiser ein.

Von Soldaten geleitet, wird er zur Reise nach Rom eingeschifft. Aber unterwegs erhebt sich ein furchtbarer Orkan. Dunkel umgibt sie. Stürme tosen, das Meer schäumt, das Schiff kracht in allen Fugen. Vierzehn Tage und Nächte verlebt man in dieser Todesangst. Da kommt das letzte: das Schiff fährt auf eine Klippe auf,

strandet, und mit Mühe retten sich die Insassen schwimmend oder auf Planken und entgehen mit Gottes Gnade dem Untergange. Sie blieben nun den ganzen Winter auf der Insel, welche Malta hieß. Dann wurde Paulus weiter gebracht nach Rom. Gut behandelt, mußte er doch volle zwei Jahre in Gefangenschaft schmachten, bis endlich die kaiserlichen Gerichte sich bequemten, ihn freizulassen.

Nun ging's wieder zur Missionsarbeit nach Asien. Dann kehrte er nach Rom zurück als gerade die blutige Christenverfolgung unter Nero ausbrach. Auch er wurde ergriffen, mit Petrus an demselben Tage zur Hinrichtung geführt. Gemeinsam gingen die beiden Apostelfürsten den Weg zur Stadt hinaus; vor den Toren nahmen sie voneinander für dieses Leben Abschied: Petrus starb am Kreuz; Paulus durch das Schwert.

Da sehen wir, was für Mißerfolge und Verfolgungen Paulus in seinem Berufe hatte. Von der ersten Gnadenstunde seiner Berufung an bis zum letzten Augenblicke seines Lebens nichts als Verfolgungen, Widerstand, Mißerfolg. Es war, als hätte ein unentrinnbares Etwas sich gegen ihn verschworen, ihn überall, wohin er trat, zurückzustößen, zu peinigen, bis es endlich die Schlinge über ihn ganz zuzog. Und er hatte es doch so gut gemeint, er hatte den brennenden Wunsch, vieles zu leisten! Warum nun diese Prüfungen von allen Seiten, bald von den Juden, bald von den Heiden, ja auch von den Christen und Amtsbrüdern?

Wäre das alles gewesen, aber nein. Paulus sagt: „Von außen Kämpfe, von innen Befürchtungen.“ Der Apostel war von schwächlichem Körperbau und litt dazu an einem Leiden, das ihm große Qualen bereitete. Er bekennt: „Deswegen habe ich dreimal den Herrn gebeten, daß es von mir genommen würde; er aber sprach: es genügt dir meine Gnade.“ Was es war, wissen wir nicht; ob ein schweres körperliches Leiden oder eine Anfechtung Satans; er selbst nennt es „einen Engel Satans, der ihm Faustschläge“ gibt. Jedenfalls war es aber

ein Kreuz, das ihn Jahrzehnte hindurch gehindert und gequält hat.

Schlimmer fast noch waren seine *seelischen* Kämpfe. Paulus besaß einen hohen Geistesflug; er wollte um allen Preis vollkommen werden. Als junger Mensch hatte er sich deshalb den Pharisäern angeschlossen und all ihre strengen Übungen sich zu eigen gemacht, aber dort nicht gefunden, wonach er verlangte. Selbst als Christ muß er noch gestehen: „Denn wir wissen, daß das Gesetz geistig ist, ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Gewalt der Sünde . . . Das Wollen liegt mir nahe, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht. Denn nicht, was ich will, das Gute, tue ich, sondern was ich nicht will, das Böse, vollbringe ich . . . Ich erfreue mich am Gesetze Gottes dem inneren Menschen nach, sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meiner Vernunft widerstreitet und mich gefangen hält unter dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich elender Mensch, wer wird mich befreien aus dem Leibe dieses Todes!“ (Röm 7, 14 ff.)

Das war sein Klagelied. Wo nun alles das zusammen kam: Äußeres und Inneres, Körperliches und Seelisches, Menschenhaß und Gottverlassenheit, da können wir verstehen, wenn er oft genug bittere Tränen vergießt und den Wunsch hegt, aufgelöst und bei Christus zu sein, oder wenn er ausruft: „Über die Maßen wurden wir beschwert, über Vermögen, so daß es uns sogar ekelte zu leben.“ (2. Kor 1, 8.)

II.

Und doch sagt der Held: „Gepriesen sei Gott, der Vater der Erbarmungen und der Gott alles Trostes, der uns tröstet in aller Trübsal, damit auch wir die trösten können, die in jeglicher Bedrängnis sind.“

So dunkel auch sein Lebensweg war, von Zeit zu Zeit drang doch ein Licht in sein Herz, das ihn erleuchtete und über die Trübsal erhob.

Und wie hat Gott Paulus getröstet? Zunächst durch manche *Erfolge*. Überall lehnten die Juden ihn ab, aber

überall fand er auch solche, die mit ganzer Seele ihm anhängen. So war es in Philippi, wo er die Purpurchändlerin Lydia mit ihrem Hause fand. So in Lystra, wo er die Großmutter und die Mutter des Timotheus bekehrte und damit diesen selbst gewann. So auf der Insel Cypern, wo er den Statthalter taufte, und auf Malta, wo viele seine Anhänger wurden. So in Athen, wo trotz des großen Unglaubens der Dionysius, in Korinth, wo der Synagogenvorsteher sich ihm anschlossen. Und aus diesen wenigen entstanden später ganze Gemeinden. Das war ein großer Trost für alle Mühsal.

Dann aber sah der Apostel die Anhänglichkeit der Neubekehrten. In Philippi öffnete Lydia ihm ihr Haus, unterstützte ihn in allem und sandte ihm noch Gaben auf seinen Reisen nach.

Als er im Kerker lag, wurde der Kerkermeister gläubig und pflegte ihn. In Rom erschien, von den fernen Gemeinden gesandt, Titus bei ihm und tröstete ihn. So kam immer wieder ein freundlicher Mensch, der ihm Mut machte und ihm Trost brachte, wo alles verloren schien.

Besonders aber war es Gott selbst, der seinen Diener durch innere Erleuchtungen von Zeit zu Zeit wieder aufrichtete.

Bald nach den ersten Mißerfolgen in Damaskus und Jerusalem, als Paulus nicht mehr wußte, was mit seinem neuen Berufe anfangen, und er dieserhalb betrübt im Tempel betete, erschien ihm Gott und zeigte ihm ein neues Arbeitsfeld unter den Heidenvölkern.

Als er ratlos in Asien umherirrte und nur verschlossene Türen fand, wies der Herr ihm im Traum durch den Mazedonier einen neuen Ausweg. Als er wieder nach langer Zeit in Korinth vor unlösbaren Schwierigkeiten stand, sprach derselbe Gott im Gesicht zu ihm: „Fürchte dich nicht, sondern rede und schweige nicht! Ich bin mit dir und niemand wird dich antasten . . . denn viel Volk in dieser Stadt gehört mir.“ (Apg 18, 9.)

Als er in Philippi eingekerkert war, bereitete Gott durch ein nächtliches Erdbeben seine Befreiung vor. — Als er auf der Burg Antonia gefangen gehalten wurde, „stand in der Nacht der Herr vor ihm und sprach: Sei guten Mutes! Denn wie du von mir Zeugnis gegeben in Jerusalem, so mußt du auch Zeugnis in Rom ablegen“. (Apg 23, 11.)

Als dann auf der Romreise vierzehn Tage Sturmesnacht und Todesnot ihn umgraute, trat ein Engel zu ihm in der Nacht und tröstete ihn mit den Worten: „Fürchte dich nicht, Paulus! Du mußt vor dem Kaiser stehen und siehe, Gott hat dir alle geschenkt, die mit dir im Schiffe sind.“ (Apg 27, 23.)

So ließ Gott seinen treuen Diener manche lange Wegstrecke in Nacht und Finsternis gehen, aber wo immer er an neuen Abschnitten anlangte und ratlos dastand, da durchbrach ein Gnadenstrahl das Dunkel und spendete dem Vielgeprüften Licht und Trost für die Weiterreise. Oft genug dauerte es Wochen, Monate, vielleicht Jahre, bis Gott einmal wieder das Schweigen brach; aber eindringen tat er sich immer und führte seinen Diener zum seligen Ende.

Und wie mag Paulus jetzt wohl im Himmel getröstet sein, wenn er sich hienieden schon ob all der einstürmenden Freudenströme bis in den dritten Himmel entzückt glaubte!

III.

So tröstet Gott den Paulus. Paulus aber nutzt die Tröstungen wieder zum Guten aus. Er sagt: Gott habe ihn getröstet, „damit auch wir jene trösten können, die in jeglicher Trübsal sind“.

Und er fand damals viele in Trübsal vor. Da sah er irrende Heiden, suchende Juden, gequälte Christen, alle von Leidenschaften, Sünde und Not bedrängt. Und alle wußte er zu trösten. Durch seine Gegenwart: Er besuchte die Gemeinden und richtete die Christen auf. Und war er auch oft „dem Leibe nach fern, so doch im Geiste nahe bei ihnen“. Er hat immer die Gemeinden

vor sich, schreibt ihnen Briefe, schickt Boten an sie ab, und wo das alles nicht möglich ist, erhebt er die Hände zu Gott und betet für sie. „Gott ist mein Zeuge, wie ich nach euch verlange in der innigsten Liebe Jesu Christi, . . . in allen meinen Gebeten immer euer denkend.“ (Phil 1, 8. 4.)

Vor allem tröstet der Apostel noch heute durch sein Lebensbild und seine Briefe. Deshalb hat er so viel leiden müssen, damit er andere trösten könne. Ist ihm doch nichts Menschliches fern geblieben, hat er selbst doch alle Schwingungen des menschlichen Herzens, von der höchsten Gottbegeisterung bis zur tiefsten Gottverlassenheit, vom freudigsten Mut bis zur schwermütigsten Verzagtheit, erfahren. An ihm auch sehen wir, daß Gott seine begnadeten Seelen nicht immer auf ebenen, geradlinigen Wegen, sondern oft genug durch vielfaches Dornestrüpp und Felsengeröll hindurchführt. Ringen und straucheln, suchen und irren, weinen und seufzen läßt er sie, daß es ihnen bisweilen scheinen möchte, als sei das sie anfangs rufende Licht ein Irrlicht gewesen. Aber von Zeit zu Zeit werden sie doch wieder der Gnadenleitung Gottes sich bewußt, bis sie endlich beim Austritt aus dem Waldesdickicht klar erkennen, daß ein Gott es war, der sie liebevoll führte, und sie mit dem Apostel sagen: „Verfolgungen, Leiden haben mich getroffen, aber aus allen hat mich der Herr errettet. So werden alle, die fromm leben wollen in Christus Jesus, Verfolgungen erdulden.“ (2. Tim 3, 11. 12.)

„Ja, böse Menschen und Verführer werden immer weiter fortschreiten im Argen, irrend und in Irrtum führend“ (2. Tim 3, 12), die Seinen aber geleitet der Herr durch Drangsal auf lichten Pfad. Unverständlich erscheint ihnen oft ihr Lebenspfad. Verderbendrohend hängen über ihnen Wolken der Finsternis. Gott aber spricht: „Ich kenne die Gedanken, die ich über euch denke: Gedanken des Friedens sinne ich über euch und nicht des Unheils.“ (Jer 21, 11.) Über den Wolken schweben die Sterne, über den Prü-

fungen die Tröstungen Gottes. Oft scheint alles in Dunkel sich zu hüllen, Gottes Antlitz sich mit Zornesfalten zu überziehen. Aber dann verzieht sich das Dunkel und es leuchtet hervor das Antlitz des Vaters der Erbarmungen und des Gottes alles Trostes.

Die Pastorallehren aus der Statistik der Kirchenaustritts- u. Freidenkerbewegung der Nachkriegszeit.

Von Dr Konrad Algermissen, M.-Gladbach.

In den folgenden Ausführungen möchte ich die Statistik der Kirchenaustrittsbewegung in Zusammenhang mit der Statistik der Freidenker- und Gottlosenbewegung bringen und den Versuch unternehmen, diese Statistiken vom Standpunkt der Seelsorge aus zu betrachten und den Aufgaben und Arbeiten der Seelsorge nutzbar zu machen.

Wir können die Kirchenaustrittsbewegung definieren als die zahlenmäßig starke, weite Volksmassen ergreifende Bewegung des Kirchenabfalls, sofern sie im förmlichen Kirchenaustritt in Erscheinung tritt. Der formelle Kirchenaustritt setzt den innerlich vollzogenen Kirchenabfall und dieser die bereits bestehende Kirchenentfremdung voraus. Die drei Begriffe Kirchenentfremdung, Kirchenabfall und Kirchenaustritt müssen klar unterschieden und in ihrem Abhängigkeitsverhältnis von einander verstanden werden.

Vom katholischen Standpunkt ist der Kirchenaustritt zunächst absolut in sich zu betrachten als vollendeter, durch einen äußeren Akt in Erscheinung getretener Bruch mit der einen wahren Kirche Christi. Mit Recht registriert deshalb die katholische Statistik zunächst die Gesamtziffer aller derjenigen, die diesen Bruch vollzogen haben, ohne vorerst die Frage zu stellen, weshalb der Austritt geschah, und welcher weltanschaulichen oder religiösen Gemeinschaft die aus der Kirche Ausgetretenen sich angeschlossen haben. Der Protestantismus, der mit einem andern Kirchenbegriff arbeitet, differenziert in seinen statistischen Angaben von vorneherein. Er kennt den Begriff des „Konfessionsaustausches“ unter den einzelnen christlichen Kirchen und versteht unter der Kirchenaustrittsbewegung nur die Bewegung aus einer Kirche oder aus dem Christentum zur Religionslosigkeit oder Kirchenlosigkeit. Selbstverständlich besteht aber auch nach katholischer Auffassung ein wesentlicher Unterschied, ob der Abfall von der Kirche zur Religionslosigkeit oder zu einer nicht-katholischen christlichen Gemeinschaft erfolgte. Dieser Unterschied spricht sich auch im Namen aus, mit dem das Kirchenrecht den von der Kirche bzw. dem Christentum Abgefallenen bezeichnet. „Post receptum baptismum si quis, nomen retinet christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut de ea dubitat, haereticus; si a fide christiana totaliter recedit,

apostata; si denique subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusat, schismaticus est.“ (Cod. jur. can. 1325, § 2.)

Da wir in unserer Abhandlung die Kirchnaustrittsbewegung in Verbindung mit der Freidenker- und Gottlosenbewegung betrachten und die inneren Zusammenhänge zwischen beiden klarstellen wollen, ist es selbstverständlich, daß wir dabei jenen Kirchnaustritt im Auge haben und hinsichtlich seiner Ursachen und Heilmittel untersuchen, der den Abfall vom Christentum zur Kirchen- oder Religionslosigkeit dokumentiert. Wir werden aber auch die Gesamtziffer der von der katholischen Kirche Abgefallenen erwähnen, da der Katholik durch den Bruch mit seiner Kirche, auch wenn es sich zunächst um den Übertritt zu einer anderen Konfession handelt, aus psychologischen Gründen leicht zum Bruch mit der Religion überhaupt kommt.

I. Geschichte und Stand der Kirchnaustrittsbewegung.

Die Bewegung vom Christentum zur Religionslosigkeit ist eine moderne Erscheinung, die unter dem Einfluß der rationalistisch-materialistischen Geistesströmung im 19. Jahrhundert einsetzte und in der Kirchnaustrittsbewegung der Nachkriegszeit und der international organisierten Gottlosenbewegung der Gegenwart ihren Höhepunkt erreichte. Der konkrete Ausdruck der rationalistisch-materialistischen Geisteswelt des 19. Jahrhunderts war die bürgerliche Freidenkerbewegung, deren Landesorganisationen sich 1880 in Brüssel zur „Internationalen Freidenker-Union“ zusammenschlossen. So wie im 18. Jahrhundert die Freimaurerei mit ihrer deistischen Religion die reale organisierte Erscheinung der rein rationalistischen Aufklärung war, nahm im bürgerlichen Freidenkertum des 19. Jahrhunderts die rationalistisch-materialistische Weltanschauung lebendige, organisierte Gestalt an. In dieser bürgerlichen Freidenkerbewegung herrschte noch nicht der absolute Materialismus vor; sie hatte noch Verbindung und Verwandtschaft mit dem Freireligiösen. Auch waren die öffentliche Atmosphäre wie das Seelenleben des Einzelnen noch zu stark mit christlichem Empfinden durchdrungen, als daß es die bürgerliche Freidenkerbewegung zu einer Kirchnaustrittsbewegung im Sinne einer Bewegung zur vollendeten Religionslosigkeit hätte bringen können. Der Kirchnaustritt existierte als Einzelercheinung unter gebildeten Schichten.

Die bürgerliche Freidenkerbewegung radikalisierte sich mit zunehmendem Alter, hauptsächlich durch Beeinflussung des immer stärker anwachsenden Sozialismus. Seit Gründung des Monistenbundes im Jahre 1906 zeigt sich in ihr das Bestreben, eine Kirchenaustrittsbewegung größeren Stils ins Leben zu rufen. Besonders suchte das im Jahre 1911 gegründete „Komitee Konfessionslos“ Träger einer Kirchenaustrittsbewegung zu werden. Die Erfolge blieben aber weit hinter den Erwartungen zurück. Auf katholischer Seite war die Austrittsbewegung von der Kirche zur Religionslosigkeit in jenen Jahren zahlenmäßig so unbedeutend, daß die Verluste statistisch nicht erfaßt sind. Der deutsche Protestantismus bucht in den sechs Jahren von 1906—1912 gut 60.000 Austritte zur Religionslosigkeit. Von einer wirklichen Bewegung des Kirchenaustritts konnte also noch keine Rede sein.

Diese setzte erst vom Jahr 1913 ab ein, als es durch Zusammenströmen der naturphilosophischen und sozialdemokratischen Bewegung zu einem Zusammenarbeiten des „Komitees Konfessionslos“ mit der antireligiösen marxistischen Verhetzung kam. Das Jahr 1913 brachte dem deutschen Protestantismus 22.996, das Jahr 1914: 20.925 Kirchenaustritte zur Religionslosigkeit. Katholischerseits waren auch in jenen Jahren die Verluste nur unbedeutend.

In der Nachkriegszeit riß der Marxismus die Führung in der Freidenkerbewegung an sich. In der proletarischen Freidenkerbewegung nahm der absolute, gottlose Materialismus konkrete organisierte Gestalt an und wurde schließlich in der bolschewistisch-kommunistischen Gottlosenbewegung zum international organisierten Gotteshaß. Der Weltkrieg, der zunächst die Kirchenaustrittsbewegung der Vorkriegszeit beendet hatte, wurde in Wirklichkeit der geistige Verbündete der Freidenkerbewegung, da gerade auf die Massen der einfachen Arbeiter eine Fülle von Problemen einstürzte, die sie seelisch nicht verarbeiten konnten, und da gerade diese Massen am meisten unter der körperlichen und wirtschaftlichen Not litten, die ihrerseits nervöse und seelische Leiden im Gefolge hatte und eine Seelenstimmung hervorrief, in der die mit ungeheurer Kraft und klarer Zielsicherheit ins Werk gesetzte Hetzarbeit der proletarischen Freidenkerbewegung sich aufs verderblichste auswirkte. Außerdem gab der Umsturz von 1918 nicht nur den arbeitenden Massen als solchen mehr Bewe-

gungsfreiheit, sondern gerade den im religionsfeindlichen Sozialismus Organisierten bedeutende Macht und weitreichenden Einfluß. Es läßt sich nicht leugnen, daß die proletarische Freidenkerbewegung in einer Zeit, in der das ganze Volk in sinnlosen Vergnügungstauamel geriet und auch katholische Organisationen der kitschigen Zeitströmung weithin erlagen, die Zeittage klar erkannte und mit außerordentlicher Zähigkeit vorwärts strebte. Die konsequente Hetzarbeit an den durch schauerliche Kriegserlebnisse zermürbten und religiös wie sittlich geschwächten Menschen führte in Verbindung mit jenen religiösen, sittlichen, kulturellen und sozialen Zeitverhältnissen, in denen wir die tieferen Ursachen der Kirchenentfremdung zu suchen haben, zu jener Massenabfallsbewegung von der Kirche, die in der ungeheuer ansteigenden Kirchengaustrittsbewegung ihren deutlichsten Ausdruck fand.

Die Kirchengaustrittsstatistik der Nachkriegszeit zeigt folgendes Bild:

Jahr	Austritte aus der kathol. Kirche Deutschlands	davon zu den evgl. Landes- kirchen	Austritte aus den evgl. Landeskirchen Deutschlands
1919	33.842	9.154	229.778
1920	44.704	11.017	305.584
1921	40.447	11.454	246.075
1922	24.500	10.176	149.709
1923	18.075	9.547	111.866
1924	22.430	10.880	68.347
1925	34.752	13.591	131.739
1926	43.316	14.874	180.772
1927	41.865	15.328	165.219
1928	40.545	15.378	161.640
1929	42.855	14.984	158.057
1930	52.594	16.302	215.160
1919—1930	439.925	152.685	2,123.946

Bei dieser Statistik sind nicht berücksichtigt die Übertritte von der katholischen Kirche zum Judentum und zum Sektenwesen, da hierfür kein hinreichend zuverlässiges Material vorliegt; doch ist deren Zahl so gering, daß sie das Gesamtbild nicht wesentlich beeinflusst. Legen wir den Durchschnitt der letzten drei bekannten Jahre für die statistisch noch nicht bearbeiteten Jahre 1931 und 1932 zugrunde, so ergibt sich die erschütternde Tatsache, daß im Deutschland der Nachkriegszeit rund $2\frac{3}{4}$ Millionen ihren Austritt aus einer der christlichen

Kirchen zur Religionslosigkeit vollzogen haben, davon rund 330.000 aus der katholischen Kirche.

So erschütternd diese absolute Zahl wirkt, erschütternder ist vielleicht noch die aus dieser Statistik sich ergebende Tatsache, daß seit 1925 die Kirchengaustrittsziffer auf katholischer Seite in einem bedeutenden Steigen begriffen ist. Daraus ergibt sich, daß nicht der Weltkrieg, wie man vielfach in den ersten Nachkriegsjahren annahm, die Hauptursache der Kirchenabfallsbewegung bildet, sondern daß diese Ursachen viel tiefer liegen und der Weltkrieg nur Auslöser von Umständen und Verhältnissen war, die zum großen Teil weit in die Vorkriegszeit zurückdatieren.

Wenn wir die obige Statistik in sich betrachten, fällt uns die günstige Lage der katholischen Kirche im Vergleich zu den evangelischen Landeskirchen auf. Während die katholische Bevölkerung Deutschlands sich zur evangelischen verhält wie 1 : 2, verhalten sich die beiderseitigen Austrittsbewegungen zur Religionslosigkeit wie 1 : 7. Dieser günstige Eindruck schwindet aber zum Teil beim Vergleich des prozentualen Kirchengaustritts der einzelnen deutschen Freistaaten. Ich lege bei der folgenden Berechnung das Jahr 1925 zugrunde. Von 1910 bis 1925 stieg der Prozentsatz der Kirchengaustritte zur Gesamtbevölkerung von 0.4% auf 2.5%. An der Spitze der deutschen Staaten stand im Jahre 1925 Hamburg mit 6.81% der Gesamtbevölkerung. Es folgten der Reihe nach: Bremen mit 6.8%, Sachsen mit 5.5%, Braunschweig mit 4.84%, Thüringen mit 4.37%, Anhalt mit 4.18%, Preußen mit 2.6%, Lübeck mit 1.34%, Hessen mit 1.31%, Baden mit 0.84%, Oldenburg mit 0.67%, Württemberg mit 0.65%, Mecklenburg-Schwerin mit 0.58%, Bayern mit 0.46%, Mecklenburg-Strelitz mit 0.31%, Lippe mit 0.16%, Schaumburg-Lippe mit 0.11%. Dieser prozentuale Vergleich der einzelnen deutschen Staaten zeigt, daß bei der Kirchengaustrittsbewegung Rassenanlagen und Stammeseigenschaften, besonders aber wirtschaftliche und soziale Verhältnisse eine große Rolle spielen, daß diese Bewegung nicht nur von der Konfession, sondern sehr stark auch von den ökonomischen Verhältnissen der Großstadt und Industrie-, bzw. der ländlichen Bezirke abhängt. Diese Tatsache ist in seelsorglicher Hinsicht sehr beachtenswert.

Besonderer Beachtung wert ist die Kirchengaustrittsbewegung der Stadt Wien:

Kirchenaustritte der Stadt Wien

Jahr	Kath.	Evang.
1919	1.681	331
1920	7.472	428
1921	7.910	524
1922	8.108	608
1923	9.268	1.117
1924	22.888	1.049
1925	11.460	1.435
1926	13.505	1.255
1927	28.837	1.410
1928	14.023	1.264
1929	12.081	1.305
1930	8.610	1.048
1931	6.997	1.056
1932	6.090	971
	<u>158.930</u>	<u>13.801</u>

Bei der außerordentlich hohen Kirchenaustrittsziffer der Katholiken der Stadt Wien ist der brutale wirtschaftliche Druck der sozialdemokratischen Beherrscher und die altüberkommene Kirchennot neben den politischen Spannungen stark zu berücksichtigen. Hiermit hängt die außerordentlich hohe Kirchenaustrittsbewegung der Jahre von 1924—1929 zusammen. Langsam, aber sicher setzt ein Sinken der Bewegung ein, trotzdem die wirtschaftlichen Verhältnisse äußerst hart und drückend sind.

Eine Kirchenaustrittsbewegung kann es nur in jenen Ländern geben, in denen der Staat die Form der Austrittserklärung und die Wirkungen des Austritts in bezug auf die finanziellen Lasten der bisherigen kirchlichen Mitgliedschaft regelt, d. h. nur in jenen Ländern, in denen die Kirche das Recht hat, Kirchensteuer zu erheben und die Befreiung von derselben an einen formell juristischen Akt des Kirchenaustritts gebunden ist. In andern Ländern hat der formelle Austritt aus der Kirche keinen Sinn und kommt nur als Einzelercheinung vor. Dabei kann aber in solchen Ländern die statistisch nur schwer zu erfassende Kirchenabfallsbewegung größer sein als in Ländern mit starker Kirchenaustrittsbewegung. Tatsächlich ist der innere Abfall von der Kirche in manchen dieser Länder, z. B. in Frankreich, Spanien, Portugal, Mexiko, besonders in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, außerordentlich groß, obwohl es dort keine eigentliche Kirchenaustrittsbewegung gibt. Nur so sind jene widerwärtigen Kulturkämpferscheinungen und öffentlichen Angriffe gegen die Kirche in ganz katholischen Ländern wie Portugal, Spanien und Mexiko zu begreifen.

die im überwiegend protestantischen Deutschland schlechthin unmöglich wären. Nur so ist es zu verstehen, daß von der Gesamtbevölkerung der Vereinigten Staaten nur noch etwa 55% getauft sind, so daß zu befürchten ist, daß bei weiterem Nachlassen der zahlreichen Konventionstausen in wenigen Jahren der größte Teil der Vereinigten Staaten als unchristlich bezeichnet werden muß. *Kennzeichnend für die kirchlich-religiöse Lage eines Landes ist deshalb nicht die Kirchnaustrittsbewegung, sondern der Umfang der inneren Kirchenentfremdung.*

Diese innere Kirchenentfremdung geht so weit wie der Umfang der Teilnahmslosigkeit am kirchlich-religiösen Leben. Diese Kirchenentfremdung greift auch in Deutschland sehr weit über den Umfang der Kirchnaustrittsbewegung hinaus. Die Statistiken sprechen eine ernste und harte Sprache.

Ich lege für die folgenden Zahlen das letzte statistisch in allen Einzelheiten zu erfassende Jahr 1929 zugrunde:

Das Sakrament der Taufe wurde bei Kindern aus rein katholischen Ehen durchweg noch zu 99%—100% gespendet, allerdings in den norddeutschen Missionen nur noch zu 96.05%, in der Diözese Meissen nur zu 94.5%. Schlimmer sieht es schon aus bei den Taufen der Kinder von ledigen katholischen Müttern. Hier sinken wir zum Beispiel in der Diözese Meissen, die sich über den Freistaat Sachsen erstreckt, auf 74.29%. Noch weit schlimmer war es hinsichtlich der Taufen von Kindern aus gemischten Ehen bestellt. 100% hatte nur die Diözese Passau, sämtliche andere Diözesen bleiben weit darunter, keine einzige von ihnen meldet auch nur 80%; das Erzbistum Köln nur 51.11%, die norddeutschen Missionen 43.55%, Meissen gar nur 26.41%. Wir legen für die Vergleichsziffern aus den evangelischen Landeskirchen dasselbe Jahr zugrunde. An Taufen aus rein evangelischen Ehen wurden nur im Memelland, Waldeck-Pyrmont und Oldenburg-Lübeck-Eutin 100% erreicht; in Sachsen nur 93.19%, in Bremen 86.18%, in Hamburg gar nur 77.68%. Bei Kindern lediger evangelischer Mütter zählte Sachsen nur 74.98%, Hamburg 54.78%, Bremen 53.81%. Viel trauriger noch sieht es evangelischerseits in gemischten Ehen aus. Sachsen zählte 64.88%. Bremen nur 29.09% evangelische Taufen aus gemischten Ehen.

Noch mehr wurde das Sakrament der Ehe vernachlässigt. Von rein katholischen Paaren wurden in dem er-

währnten Jahr nur in der Diözese Eichstätt 100% kirchlich getraut, in der Erzdiözese Köln 96.69%, in der Diözese Meißen 94.51%, in Berlin 92.84%, in den norddeutschen Missionen nur 76.23%. Von gemischten Paaren wurden nur in der Diözese Passau 89.74% katholisch getraut; keine andere Diözese erreichte auch nur 70%, die Erzdiözese Köln nur 41.69%, Berlin 21.79%, Meißen gar nur 17.93%. In den evangelischen Landeskirchen ist die kirchliche Trauung auch rein evangelischer Paare stark zurückgegangen. Drei landeskirchliche Gebiete melden nur 100%, Sachsen nur 79.83%, Hamburg 55.55%, Berlin nur 40.66%. Gemischte Paare wurden seitens der evangelischen Kirche in Sachsen nur noch 43.71%, in Bremen 26.10%, in Hamburg 22.34%, in Berlin nur 14.64% getraut. In Berlin empfangen also 63.57%, in Sachsen 38.36% aller standesamtlich getrauten gemischten Eheleute keine kirchliche Trauung mehr.

Daß gegenüber früheren Jahrzehnten die Kommunionziffer seit Pius X. stark gestiegen ist, ist bekannt. Dieses Steigen der Kommunionziffer darf aber nicht über die betrübende Tatsache hinwegtäuschen, daß gleichzeitig die Zahl der Katholiken, die ihre Osterpflicht erfüllen, gewaltig gesunken ist. Auf 100 Katholiken kamen Osterkommunionen in dem zugrundegelegten Stichjahr im Reichsdurchschnitt 60.94. Am günstigsten stand die Diözese Passau mit 75.33 Osterkommunionen auf 100 Katholiken, was schätzungsweise 95% der kommunionpflichtigen Bevölkerung entsprechen dürfte; die Erzdiözese Köln zählte demgegenüber nur 54.46, Bremen 33.83, Berlin 30.63, Meißen nur 30.22, Hamburg gar nur 25.95. Vom Hundert der evangelischen Bevölkerung gingen im Reichsdurchschnitt nur 27.13 zum Abendmahl, in Sachsen 23.59, in Berlin 9.47, in Hamburg 6.64, in Bremen 6.26.

Noch betrüblicher sind die statistischen Feststellungen über die Besucherzahl der Sonntagspflichtmesse. Für die bayerischen Diözesen liegt leider kein Material vor. Unter den übrigen deutschen Diözesen stand am günstigsten das Erzbistum Freiburg mit 62.24 Besuchern der Sonntagspflichtmesse auf je 100 Katholiken. Das Erzbistum Köln, also ein diasporafreies Gebiet, zählte 54.29, Berlin 27.90, Meißen 25.93, Hamburg nur 24.32. In den evangelischen Landeskirchen gibt es einen Pflichtgottesdienst nicht; statistische Feststellungen über den Kirchenbesuch an den Sonntagen liegen nicht vor; sie würden nach allgemeinen Beobachtungen ein äußerst trauriges Bild geben.

Wenn ich das Resultat aus diesen statistischen Daten ziehen soll, glaube ich, nicht zu übertreiben, wenn ich schätze, daß ein volles Drittel unseres deutschen Volkes heute als unkirchlich betrachtet werden muß. Das Übel der Kirchenentfremdung frißt weiter von Jahr zu Jahr. Auch die mächtigsten Katholikentage und alle Aufrufe zur Katholischen Aktion haben es nicht aufgehalten.

Wir haben es hier mit der stärksten Kirchennot zu tun und mit dem ernstesten Problem, das die Kirche und Seelsorge von heute angeht. Und dieses Problem fordert Lösung von jedem Seelsorger, auch vom entlegensten Dorfpastor. Denn dieses Übel hat in seinem Weiterfressen auch vor der abgelegensten Dorfgemeinde und vor dem abgeschlossenen Gebirgsort nicht Halt gemacht. Zum Kirchenaustritt kommt es in geschlossenen katholischen Landgemeinden meist wegen äußerlicher Bindungen nicht; die tatsächliche Unkirchlichkeit ist aber trotzdem oft sehr groß. Auch in katholischen Landgemeinden wächst die Zahl derjenigen, die ihre Ostern nicht mehr halten oder sich bei Volksmissionen nicht mehr beteiligen. Besonders ist in geschlossenen katholischen Landgemeinden die Einstellung des einfachen Gläubigen zum Seelsorger, die in der katholischen Kirche hinsichtlich der kirchlichen Gesinnung überhaupt bezeichnend ist, in den letzten Jahrzehnten vielfach eine ganz andere geworden. Nicht der geistige Vater, zu dem man in allen Fragen des Lebens vertrauensvoll ratsuchend geht, ist es, der im Seelsorger gesehen oder instinktiv gefühlt wird, sondern der Kirchenbeamte, den man nur bei gewissen kirchlichen Handlungen benötigt, zu dem man sonst aber nicht geht, dem man nachrechnet, wie hoch sein Gehalt und wie fein seine Lebensweise ist. Diese grundsätzliche Einstellung, die heute weithin Platz gegriffen hat, ist wesentlich verschieden von jenen Spannungen und Streitigkeiten zwischen Seelsorger und Gemeinde, von denen uns frühere Zeiten berichten. Großstadtgläubige, die die moderne Kirchenkrise überwunden haben, besitzen oft eine viel vornehmere und tiefere Einstellung zum Seelsorger als zahlreiche Gläubige aus Landgemeinden. Ich fürchte für die Zukunft, wenn eine gewisse äußere Scheu mehr und mehr schwindet, für das katholische Land und überhaupt für jene überwiegend katholischen Bezirke, die eine gute, alte katholische Tradition seit langem zum sanften Ruhekissen gebrauchen, mehr als für die Großstadt, die, wenigstens zu einem gewissen Teil, die Krisis überwunden hat. Tatsache ist, daß der stärkste Abfall in der Großstadt nicht

aus den alteingesessenen Großstadtfamilien, sondern aus dem ländlichen Zuzug, besonders dem Zuzug aus geschlossenen katholischen Bezirken, kommt.

Die Kirchennot ist eine starke, eine allgemeine und geht jeden Seelsorger an. Ernst ist nach den Heilmitteln der Not zu forschen; wir werden sie nur finden, wenn wir die Ursachen der Not in ihrer Tiefe begreifen.

II. Die Ursachen.

Die unmittelbare Ursache des Kirchenaustrittes ist die Kirchensteuer. Wir haben schon oben bemerkt, daß der formell juristische Kirchenaustritt nur in den Ländern vorkommt und zu einer Massenerscheinung werden kann, in denen die Kirche das Recht hat, eigene Steuern zu erheben, und die Befreiung von dieser Steuer an den formell-juristischen Akt des Kirchenaustrittes gebunden ist. Wir haben aber auch erkannt, daß die Kirchenabfallsbewegung weit über den Umfang der Kirchenaustrittsbewegung hinausgeht. Daraus ersehen wir, wie oberflächlich es ist, in der Kirchensteuer die wichtigste Ursache der Abfallsbewegung zu sehen. Wir müssen bis zu jenen Ursachen vorzudringen suchen, die der Kirchenabfallsbewegung, ja noch mehr: die der inneren Kirchenentfremdung der Gegenwart zugrunde liegen. Sonst lernen wir das Übel nicht in seiner Wurzel kennen, kurieren an Symptomen herum und kommen nicht zu radikaler Heilung.

Die Ursachen der Kirchenentfremdung möchte ich gliedern in vier Ursachegruppen: in eine weltanschaulich-kulturelle, eine kirchlich-religiöse, eine wirtschaftlich-soziale und eine vierte Ursachengruppe: die Arbeit der Kirchenfeinde.

1. Unter den weltanschaulich-kulturellen fasse ich zunächst die wichtigste und tiefste Ursache der neuzeitlichen Kirchenentfremdung: den Säkularisationsprozeß der modernen Menschheit, der sämtliche Kulturgebiete und von da aus die einzelnen Lebensgemeinschaften ergriffen hat. Wir müssen verstehen, was es für die kirchliche und religiöse Entwicklung der Menschheit bedeutete, daß die Renaissance die theozentrische Grundrichtung der Vorzeit durchbrach, und daß die anthropozentrische Kulturwelle in folgerichtiger Weiterentwicklung über die Reformation, die den Bruch der Menschheit mit der Kirche vollzog, zum Rationalismus, der die Offenbarungsreligion zerstörte und in der Freimaurerei konkrete Gestalt gewann, und weiterhin zum Materialismus

vordrang. Der Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts war bereits vollendete Gottlosigkeit. Auf seiner Grundlage zerbrach das Gemeinschaftsleben der Menschen, entwickelte sich die bei der Renaissance einsetzende anthropozentrische Kulturwelle zur egozentrischen und wurde schließlich im Bolschewismus zur egodestruktiven Kraft, mit dem Ziel der Vernichtung der Persönlichkeitswerte. Gleichzeitig steigerte sich die Gottlosigkeit des Materialismus im Bolschewismus zur gottfeindlichen Macht, die in der internationalen Gottlosenbewegung der Gegenwart ihren furchtbaren Ausdruck findet. Dadurch, daß dieser Entwicklungsprozeß des weltanschaulichen Denkens die einzelnen Kulturgebiete und von da aus das gesamte Gemeinschaftsleben und sämtliche konkreten Lebensgemeinschaften der heutigen Menschheit erfaßt und durchdrungen hat, ist eine durchaus diesseitige, kirchenfreie, gottlose geistige Atmosphäre entstanden. In dieser Atmosphäre lebt, atmet, arbeitet der moderne Mensch, die unerfahrene, unreife Jugend. In dieser eisigen Atmosphäre des reinen Diesseits erstirbt das Glaubensleben, so wie die eisigen Nächte des Spätherbstes das Leben in der Natur vernichten, bis schließlich im Winter alles erstorben daliegt.

Dadurch, daß der erwähnte Säkularisationsprozeß in der fortschreitenden Verdiesseitigung der natürlichen menschlichen Lebensgemeinschaften auch das Ehe- und Familienleben ergriffen hat, hat er die Quelle des natürlichen Lebens und die Heimstätte übernatürlicher Lebenskraft vergiftet und vielfach zerstört. Wir wissen als Seelsorger alle aus eigener Erfahrung, wie sehr die Sexualnot der Gegenwart, die Vernichtung des katholischen Ehebegriffes und der christlichen Familie Schuld tragen an der fortschreitenden Unkirchlichkeit. Notwendig ist aber, daß wir diesen Ursachenkomplex nicht isoliert betrachten, sondern im Zusammenhang mit dem Entchristlichungs- und Verweltlichungsprozeß der modernen Menschheit überhaupt.

Dieser Prozeß spiegelt sich vom heutigen Kulturleben und den Lebensgemeinschaften ab in der Psyche, im Denken und Empfinden des modernen Menschen und erzeugt die Trennung zwischen Religion und Leben, auch im Leben vieler noch kirchentreuer Gläubigen. Die Religion verliert ihren Charakter als Lebenskraft und Zentrum des Lebens; sie tritt als Übungsgebiet hinter die Lebensgebiete und büßt damit ihre Verbindung mit dem Leben und ihre gestaltende Kraft für dasselbe ein. Als

reines Übungsgebiet wird sie leicht unterlassen und bei eintretender seelischer oder sozialer Krise ganz abgetan. Die bestehende Trennung von Religion und Leben verstärkt ihrerseits wieder den gezeichneten Verweltlichungsprozeß.

Nur wenn wir diese Zusammenhänge erkannt und begriffen haben, daß in diesem Säkularisationsprozeß die Grundursache der heutigen Kirchennot liegt, können wir den Umfang unserer Seelsorgsarbeit und den Sinn und Umfang der Katholischen Aktion verstehen, die beide in innigster Verbundenheit über die rein innerkirchliche Tätigkeit hinaus erstreben müssen, das gesamte Gemeinschaftsleben und alle konkreten Lebensgemeinschaften der heutigen Menschheit mit dem Geiste Christi zu durchdringen und überall wieder eine christliche Atmosphäre zu schaffen. Es gibt keine Rettung der Einzelseelen im großen ohne die Rettung der Menschheit als solcher.

2. Eine zweite Gruppe von Ursachen der heutigen Kirchennot habe ich als kirchlich-religiöse bezeichnet. Selbstverständlich fassen wir in diesem Zusammenhang den Begriff der Kirche nicht dogmatisch oder kirchenrechtlich. Die Kirche als solche kann nicht schuld sein an religiösen Nöten der Menschheit; sie kann durch die Arbeit ihrer Gegner auch nicht zugrunde gerichtet werden. Wohl aber kann die Kirche eines Bezirkes, eines Landes oder auch mehrerer Länder als historische Erscheinung in ihren Führern versagen, Fehler begehen und zerstört werden. Daß zahlreiche Fehler in der Vergangenheit gemacht sind, ist unbestreitbar. Ein Großteil der Ursachen der furchtbaren heutigen Kirchennot in Spanien und Mexiko ist auf Fehler, Mängel und Nachlässigkeiten kirchlicher Stellen zurückzuführen. Dünkelhaftes, formalistisches Kirchenchristentum, damit meist zusammenhängende Trennung von Religion und Leben im Leben vieler, auch führender Kirchenchristen, Mangel an Inangriffnahme der Erneuerung des sozialen Lebens aus dem Geiste des Christentums, religiöse Selbstbetörungen durch pomphafte Kundgebungen, denen weder die tatsächliche kirchliche Kleinarbeit noch das wirkliche religiöse Leben entsprach, katholische Zersplitterungssucht, Gegen- und Nebeneinanderarbeiten, gegenseitige Verdächtigungen und Sondersüchteleien — das sind kirchliche Ursachen der heutigen religiösen Not, die zum Teil auch für die Verhältnisse in Deutschland zutreffen.

Ein Mangel im kirchlichen Leben der Vergangenheit, zum Teil auch noch der Gegenwart, wirkt sich bei uns

in Deutschland besonders verderblich aus: das ist die Vernachlässigung der lebendigen Pfarrfamilie, die Zerrissenheit der Pfarrgemeinde in Sondergruppen, die vielfach zu einem ganz unkatholischen Kastenwesen geführt hat. In der Großstadt hat die Kirche mit der Entwicklung nicht gleichen Schritt gehalten. Dadurch sind die Großstadtpfarreien in einem Maße angewachsen, daß eine reguläre Seelsorge, eine lebendige Fühlungnahme zwischen Seelsorger und Gläubigen und der Gläubigen untereinander in vielen Fällen unmöglich ist. Was von der Großstadtseelsorge erfaßt wird, ist durchweg nur ein Bruchteil, oft nur ein sehr schwacher Bruchteil, der Gesamtgemeinde. Es sind immer dieselben, die kommen und bei allem dabei sind. An diejenigen aber, die der Seelsorge am meisten bedürften, an die Schwankenden, Abgestandenen, Entfremdeten, Gefährdeten, Zugezogenen, kommt der Seelsorger nicht heran. Die Vereine sind meist in sich abgekapselt und denken vielfach nur an sich und ihre Vereins-, Verbands- und Standesinteressen. So kommt es, daß gerade die aus dem warmen pfarrfamilienhaften Gemeinschaftsleben der katholischen Landgemeinde Zugewanderten, die jetzt, vom Heimatboden in steinigtes, fremdes Erdreich verpflanzt, besonderer Pflege bedürften, sich isoliert fühlen und keine Wurzeln schlagen.

Zu den religiösen Ursachen der heutigen Kirchennot ist auch die immer mehr zunehmende Unwissenheit in religiösen Dingen zu rechnen. Die tiefsten religiösen Werte, die stets das Elternhaus den Kindern zu geben pflegte, fehlen heute weithin. Selbst in alten katholischen Gemeinden versagt das Elternhaus oft. Die moderne Mutter ist anders als die der früheren Zeit; die Religion ist ihr selber zu wenig Lebenskraft, als daß sie imstande wäre, aus der Fülle des christlichen Herzens schon zum kleinen Kind zu sprechen über die göttlichen Wahrheiten und Geheimnisse. In zahlreichen Familien der Gegenwart aber, besonders in den Großstädten, herrscht ein ausgesprochen unkirchlicher, vielfach sogar religionsfeindlicher Geist. So wird die Unkirchlichkeit geradezu erblich und dadurch zur Volks- und Weltbewegung.

Da das Elternhaus religiös in vielen Fällen versagt, müßte die Schule ergänzend eintreten. Leider ist das vielfach nicht der Fall. Die Religionsstunden sind grundsätzlich Unterrichts- und Lernstunden geworden neben den Stunden der übrigen Fachgebiete. Ihre Zahl ist beschränkt, der Religionsunterricht offiziell von seiner ehemaligen Höhe herabgedrückt. Der Auffassung der moder-

nen Staatsschule widerspricht es, daß die Religion den gesamten Unterricht als innerste Lebenskraft durchdringt. Die Trennung von Religion und Leben hat auch auf dem Gebiet der Erziehung und Schule platzgegriffen. Außerordentliche Anerkennung verdienen jene Lehrer, die es trotzdem verstehen, durch die Religion die gesamte Schulbildung aufs tiefste und innerste beeinflussen zu lassen. Aber ihre Zahl ist in vielen Bezirken Deutschlands sehr zusammengeschmolzen. Deshalb tritt mancher Jugendliche, auch wenn er die konfessionelle Schule besucht hat, ins Leben, ohne gründliche religiöse Kenntnisse zu besitzen, und ohne daß die Religion je das Tiefste seiner Seele erfaßt hätte. So wächst neben den verhältnismäßig wenigen, die von den Jugendvereinen erfaßt werden, die furchtbare Generation der religiös Verwahrlosten heran, für die meist bald der Tag des vollendeten Abfalls vom Glauben kommt.

Von besonderer Bedeutung sind jene kirchlichen Ursachen der Abfallsbewegung, die sich auf die Persönlichkeit des Seelsorgers beziehen. Verderblich wirken: eine unsoziale Einstellung des heutigen Seelsorgers und ein allzu starkes Hineinmischen in parteipolitische Angelegenheiten, deren Bearbeitung der Seelsorger überall grundsätzlich und tatsächlich der Laienwelt überlassen sollte. Am verderblichsten wirken sich aus der überstarke Hang des Seelsorgers an irdischem Gut und Geld, aus dem sich manche Härten bei Einziehung der kirchlichen Abgaben erklären, und vor allem gewisse übermäßige zivilisatorische Bedürfnisse und verbourgeoisierte Lebensgewohnheiten, die oft ein ernstes Verständnis der wirklichen Lage der Gemeinde und eine gründliche, zielklare und siegesfrohe Inangriffnahme der Rettung und Heilung nicht aufkommen lassen. Wir zählen in Deutschland über 20.000 katholische Priester, in Österreich rund 4500 Welt- und 2500 Ordenspriester; mehrere hundert treten alljährlich neu in die Seelsorge ein: eine Riesenzahl von Kräften, die hauptamtlich freigestellt sind zur Arbeit am Aufbau des Reiches Gottes, der die Mutter Kirche alle wirtschaftlichen Sorgen abgenommen hat, daß sie ganz frei seien für ihre Arbeit. Würde die Gottlosenbewegung über eine solche Zahl geschulter Kräfte verfügen, bekäme sie alljährlich einen solchen Zuwachs neuer Kräfte hinzu, und zwar Kräfte, die jahrelang geschult und ganz und gar frei gestellt wären für ihre Arbeit, sie würde wohl in kurzer Zeit ein ungeheures Reich des Antichristen aufrichten. Deshalb kann und muß es uns bei den vielen Kräften, die wir haben, gelingen, den

fortschreitenden Zerfall des Gottesreiches aufzuhalten und mit Gottes Gnade den Fortschritt seines Reiches zu fördern. Gottes Gnade setzt allerdings das Aufgebot der natürlichen Kräfte voraus und wirkt keine Wunder, um menschliche Untätigkeit oder seelsorgliche Kurzsichtigkeit zu bestärken.

3. Eine dritte Gruppe von Ursachen der heutigen Kirchenentfremdung bilden die wirtschaftlich-sozialen. Wo gewisse natürliche Existenzbedingungen fehlen und die allerschwerste Sorge für das irdische Sein wie ein Bleigewicht an der Seele hängt, wird es der Seele nur schwer gelingen, sich zu den hohen Gefilden des Glaubens und der Übernatur aufzuschwingen. In der Gegenwart liegt die wirtschaftlich-soziale Not wie ein furchtbares Alpdrücken auf Hunderttausenden von Familien. Der Lohn des ungelerten Arbeiters ist in den meisten Fällen vollkommen unzureichend, eine mehrköpfige Familie anständig zu ernähren; er ist vielfach geradezu erbärmlich. Hinzu aber kommt, daß heute für rund sechs Millionen Arbeitslose an Stelle eines unzureichenden Lohnes eine noch viel unzureichendere Unterstützung tritt, bei den meisten schon seit vielen Jahren. Schon die stete Ungewißheit eines dauernden Verdienstes, die Befürchtung der Arbeitsentlassung wirken bei dem Arbeiter lähmend auf das ideale Streben der Seele. Ist die Arbeitslosigkeit aber wirklich Tatsache geworden, dann steigt nicht nur die wirtschaftliche Not, sondern der gesamte Zustand schafft eine Atmosphäre der Mutlosigkeit, der Verbitterung, des Hasses, eine Atmosphäre, in der das religiöse Denken und Empfinden gar leicht abstirbt. Trotzdem heute Mietwohnungen für bessere Stände wieder reichlich zu haben sind, ist das Problem der Wohnungsnot durchaus nicht behoben. Abertausende von Arbeiterfamilien sind auch heute noch zusammengepfercht in Wohnungen, die nicht im entferntesten die Vorbedingung für ein gemütvolltes, christliches Familienleben bieten, in Wohnungen, die oft nur aus zwei, vielfach nur aus einem einzigen, dazu noch unheizbaren Raum bestehen, der gleichzeitig Wohnstube, Schlafraum und Küche ist und den Dunst von allen dreien zu erdrückender Schwüle in sich vereinigt, in menschenunwürdige Wohnungen, in denen sich alle Lebensverhältnisse, Empfängnis wie Geburt, schwere Krankheit wie Tod auf engstem Raum vor den Augen aller, auch der Kinder, abspielen. Daß solche Verhältnisse leicht zu sexuellen Verfehlungen, zu Empfängnisverhütung, Abtreibung, Dirnentum, selbst zu Blutschande führen, daß die Jugend dieser Proletarier-

familien früh auf schlechte Wege gerät und zugrunde geht, ist zu verstehen. Man wagt nicht mehr, zu den Sakramenten zu gehen, Gebetsleben und Besuch der Sonntagsmesse hören auf. Instinktiv beginnt man zu hassen, was man nicht mehr lieben kann. Wenn in diesem Zustand die Hetze der Gottlosen einsetzt mit ihrem Spott über das sorgenfreie Leben der beamteten Geistlichen, über die Höhe der Bischofsgehälter bis hin zum goldenen Telephon des Papstes, und was der Dinge mehr sind, dann wird der Abfall von der Kirche meist zur vollendeten Tatsache.

Die geschilderten Ursachen würden jede in sich und besonders in ihrer Gemeinsamkeit vollauf genügen, den Umfang der heutigen Unkirchlichkeit begreiflich zu machen. Es kommt aber noch eine vierte Ursachengruppe hinzu, die von ganz außergewöhnlicher Bedeutung ist; das ist die soeben erwähnte Arbeit der Kirchenfeinde.

4. Die Gruppe der Kirchenfeinde reicht viel weiter als man gewöhnlich annimmt. Zu dieser Gruppe gehören die Vertreter des Liberalismus, gehört die organisierte Freimaurerei, besonders der romanischen Länder, gehören die weltanschaulichen rechtsradikalen Vereinigungen, besonders die sehr kirchen- und christusfeindliche Gruppe um Ludendorff. Ganz besonders aber gehört hierhin das organisierte Freidenkertum und die vielfach mit ihm verbundene Bewegung für Feuerbestattung.

Wie eng die Beziehungen zwischen Kirchengaustritt und organisiertem Freidenkertum sind, beweist die Tatsache, daß die Geschichte beider aufs innigste miteinander verbunden ist. Jeder Fortschritt der Kirchengaustritsbewegung stärkt und vermehrt die Freidenkerbewegung, und jede Zunahme der Freidenkerbewegung fördert und vergrößert die Kirchengaustritsbewegung. Ganz ähnliche Zusammenhänge bestehen zwischen Kirchengaustritsbewegung und Feuerbestattungsbewegung. Die Statistiken sprechen hier eine sehr deutliche Sprache.

Stand der proletarischen Freidenkerbewegung in Deutschland

	1905 . . .	12 Mitgl.			
	1910 . . .	39	„		
	1918 . . .	3.322	„		
	1920 . . .	59.829	„		
	1922 . . .	261.565	„		
	1924 . . .	285.502	„		
	1926 . . .	464.728	„		
	1928 . . .	581.059	„		
	1930 . . .	599.000	„	+	50.000 kommunist. Gottlose
1. Juli	1931 . . .	620.000	„	+	105.000 „ „
1. Mai	1932 . . .	650.000	„	+	170.000 „ „

Zahl der Krematorien und Einäscherungen in Deutschland

Jahr	Krematorien	Einäscherungen
1900	5	639
1905	10	1.768
1910	24	6.084
1915	47	10.650
1920	53	16.848
1925	69	31.107
1926	76	40.045
1927	77	45.752
1928	88	48.369
1929	92	56.794
1930	102	53.203
1931	105	58.259
1932	107	60.266

Krematorien und Einäscherungen in Österreich.

Im heutigen Bundesstaate Österreich bestehen 5 Krematorien: *Wien* (seit 1922), *Steyr* (seit 1927), *Linz* (seit 1929), *Salzburg* (seit 1931), *Graz* (seit 1932). Für die Anzahl der Einäscherungen im *Wiener* Krematorium bringt „Die Flamme“, Jg. XIII., Nr. 1, folgende Statistik: „Die Anzahl der Verbrennungen stieg von 835 im Jahre 1923 ununterbrochen bis auf 3379 im Jahre 1929. Im Jahre 1930 betrug sie 3301, im Jahre 1931 3763 und im Jahre 1932 3523. Die Gesamtzahl der in den ersten 10 Jahren des Bestandes im Krematorium durchgeführten Verbrennungen betrug 26.696, davon 15.896 Männer und 10.800 Frauen.“

Die Freidenkerbewegung des Bürgertums zählt in Deutschland rund 50.000—60.000 organisierte Mitglieder und ist immer mehr unter den Einfluß der proletarischen Freidenkerbewegung geraten, die heute die gesamte Freidenkerbewegung beherrscht.

In den letzten Jahren ist auch die rechtsradikale Gottlosenbewegung in Deutschland, in deren Mittelpunkt die kirchen- und christentumszersetzende Arbeit des ehemaligen Generals Ludendorff und seiner Frau, Mathilde Kemnitz, steht, immer mehr angewachsen und hat ihr Gift weithin ausgespritzt. Eine zusammenfassende Schau dieser Strömungen habe ich im „Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II (1931) in dem Artikel „Deutschreligiöse Bewegung“ gegeben.

In Österreich zählt der „Freidenkerbund Österreichs“ rund 45.000 Mitglieder in 310 Ortsgruppen mit 43 Zentralstellen. Daß keine eigene kommunistische Gottlosenorganisation in Österreich besteht, rührt hauptsächlich von dem radikalen Geist der dortigen sozialistischen Freidenkerbewegung her, die die Gründung einer eigenen kommunistischen als unnötig erscheinen läßt.

Bei dem ungeheuren Einfluß, den der Bolschewismus in der proletarischen Freidenkerbewegung besitzt, ist ein

Wort über dessen grundsätzliche Stellung zur Religion zu sagen. Das Problem der Diesseitserlösung bildet die ethische Zielsetzung des Bolschewismus. Er geht bei Lösung dieses Problems von dem Gedanken aus, daß der ganze bisherige Weg der geschichtlichen Menschheit ein ungeheurer Irrweg war, gekennzeichnet durch den Kampf des einen gegen den andern. Als besondere Stationen dieses Irrwegs erscheinen die blutigen Städte- und Völkerkriege und die unblutigen, aber ebenso verheerenden Wirtschaftskriege der Menschheit. An seinem Ende stehen Weltkrieg, Weltwirtschaftsnot, Weltarbeitslosigkeit. Der Bolschewismus sieht den Ursprung dieses Irrwegs und die Wurzel und Quelle aller irdischen Not in der Wertung der freien Persönlichkeit, die in jenem Zeitpunkt der Menschheitsentwicklung einsetzte, als der im Kollektivzustand des Tierreichs unbewußt glücklich lebende Mensch zum Selbstbewußtsein kam. Dem Bolschewismus erscheint deshalb nicht nur die Wirtschaftsordnung der heutigen menschlichen Gesellschaft morsch, sondern ihre geistigen Grundlagen überhaupt verkehrt. Da diese geistigen Grundlagen alle auf der Wertung und Bedeutung der freien Persönlichkeit fussen, erstrebt er in echt russischem Extremismus die Vernichtung der Persönlichkeit und die Schaffung des Kollektivmenschen als des Menschentyps der Zukunft. Dadurch tritt er in schärfsten Gegensatz zu jeder Religion; denn Religion ist ihrem innersten Wesen nach Verbindung des Einzelmenschen mit Gott, und jede wirkliche Religion, besonders aber die christliche, gründet auf der Wertung der Persönlichkeit. Da im Bolschewismus die rein irdischen Ziele der Schaffung der marxistischen Kollektivmenschheit aus der religiösen Inbrunst der russischen Psyche heraus den Charakter des Absoluten bekommen und der Bolschewismus diese Ziele mit der Unbedingtheit und Expansionskraft der wirklichen Religion verfolgt, kann er neben sich als dem einzigen Erlöser keine anderen Erlöser und Götter dulden. Der Kampf gegen jede Religion ist ihm Wesenselement und wird ihm zu einer religiösen Angelegenheit. Der Bolschewismus trägt in seinem tiefsten Wesen den Charakter einer Pseudoerlösungsreligion. Deshalb hat sein Religionshaß kultische Formen angenommen.

Die religiöse Inbrunst des bolschewistischen Religionskampfes hat sich den Gottlosenorganisationen der verschiedenen Länder bis zu einem gewissen Grade mitgeteilt. Darin liegt das Ungeheuerliche dieser Bewegung. Deshalb sucht sie das öffentliche Leben zu beeinflussen.

Alle Mittel menschlicher Darstellungs- und Erfindungskunst, alle Erfindungen des denkenden Menschengesistes und der schaffenden Menschenhand sind von ihr in Dienst genommen. Die Gottlosenkundgebungen, die Gottlosenabende, die Gottlosenausstellungen und die Gottlosentheaterstücke gleichen in den verschiedenen Ländern den russischen. Die am 1. Januar 1932 in Paris unter dem Namen Noël prolétarien stattgehabte Gottlosen-Weihnachtsfeier war von demselben Geiste durchdrungen wie die Gottlosenabende am 6. Februar 1931 zu Berlin oder die Antiweihnachtskundgebung der Gottlosen von Newyork, die am Weihnachtsfest 1930 in einem der größten Säle der Stadt vor 3500 Arbeitern mit Frauen und Kindern veranstaltet wurde. Doch sind diese äußeren antireligiösen Kundgebungen und Darbietungen das weniger Wichtige im Religionskampf der Gottlosenbewegung. Als Wichtigstes erscheint ihr die Durchdringung und Erfassung der Einzelseele mit ihrer Ideenwelt. Deshalb legt sie den Hauptwert auf gründliche Führerschulung; deshalb sucht sie durch die Einheitsfrontbewegung unter der Maske gemeinsamer sozialer Interessen in das christliche Lager vorzustoßen; deshalb geht ihr letztes Ziel dahin, eine Volks-, eine Menschheitsbewegung zu werden und als solche der Menschheitskirche gegenüberzutreten.

Gerade deshalb, weil die Gottlosenbewegung über den Kreis einer bestimmten Anhängerschaft hinaus Volks- und Menschheitsbewegung zu werden anstrebt, nimmt sie sich so eifrig der Kinderwelt an. In Rußland ist die gesamte Erziehung eine antireligiöse in Lehrplan, Schulprogramm, Schulraum und Lehrpersonal. Dort wächst zum erstenmal, so lange die Welt steht, die gesamte Zukunftsgeneration eines Riesenvolkes als gottlos, als gottfeindlich heran. Auch in Deutschland wurde bereits ein wesentlicher Teil der Kinderwelt durch die gottlose Kinderbewegung des Marxismus erfaßt. Die marxistisch-sozialistische Kinderfreundebewegung umfaßte:

1925	183	Ortsgruppen
1926	203	„
1927	374	„
1928	443	„
1929	563	„
1930	730	„
1931	780	„

In diesen Ortsgruppen wurden außer 120.000 organisierten Kindern rund 80.000 gelegentlich erfaßt. Rechnen

wir rund 55.000 Kinder, die die deutsche kommunistische Kinderbewegung organisatorisch im Sinne der Gottlosigkeit bearbeitete, hinzu, so ergibt sich eine Summe von rund 250.000 deutschen Kindern, die 1931 als gottlos heranwuchsen.

In Österreich, wo die Kinderfreundebewegung von Anfang bis heute eine Gemeinschaft zur erzieherischen Betreuung der Kinder durch Erwachsene gewesen ist, zählte sie 1930 in 396 Ortsgruppen 100.540 erwachsene Mitglieder und erfaßte über 90.000 Kinder, darunter 8300 Falken in 312 Ortsgruppen als Elite-Truppe. Auch für Österreich gilt das Ziel des Sozialismus, eine gottlose Welt zu schaffen; diesem Ziele wurde in den Jahren der Nachkriegszeit mit aller Kraft und dem Aufgebot aller Mittel zugesteuert.

Wenn wir die dargelegten Erscheinungen der religiösen Gegenwartslage zusammenfassen, müssen wir bekennen, daß drei Tatsachen den furchtbaren Ernst der Lage charakterisieren, drei Tatsachen, die in der Geschichte der Menschheit durchaus neu sind. Das ist 1) der Massenabfall von der Kirche zum Unglauben, eine Erscheinung, die, wie wir sehen, erst aus der Nachkriegszeit datiert; das ist 2) die Organisierung der von der Kirche Abgefallenen in der ganz neuzeitlichen internationalen Gottlosenbewegung; und das ist 3) die Heranbildung der Zukunftsgeneration, der heutigen Kinderwelt, zum Kampfe gegen Gott.

Diese drei Erscheinungen, die wir im einzelnen mit kalten Zahlen belegt haben, sind so furchtbar, daß sie die Frage vor uns hinstellen: wird der Weg der Menschheit, so wie er von der Reformation seit 1517 abseits von der Kirche ging, wie er seit 1717, seit Gründung der Freimaurerei, sich abseits von der geoffenbarten Wahrheit, abseits von Christus, bewegte, nunmehr von 1917, von Errichtung der bolschewistischen Herrschaft, an immer mehr abseits von Gott und gegen Gott gehen?

Wir können auf diese Frage die bedingte Antwort geben: Wenn es unserer Seelsorge nicht gelingt, die Kirchennot der Gegenwart zu beheben, wird die Menschheit wahrscheinlich zu einem großen Teil diesen Weg gehen. Auf die Frage, ob die Seelsorge von heute die Möglichkeit der Heilung der erwähnten Nöte hat, möchte ich mit einem vollen Ja antworten. Denn es handelt sich hier nicht um naturnotwendig wirkende biologische Gesetze, sondern um Erscheinungen, die größtenteils von der menschlichen Willensfreiheit abhängig sind. Nichts

würde verderblicher sein, als sich in diesen Tagen des Abfalls sterilem Pessimismus hinzugeben. Nichts würde weniger der Sendung des Seelsorgers in der Gegenwart entsprechen, als den Stab über die Verirrten zu brechen. Nur wenn wir Seelsorger an das Volk von heute glauben, dürfen wir erwarten, daß dieses Volk wieder an uns glaube. Wer mit Liebe sieht, wird nicht zum Pessimisten, sondern sieht in der Abkehr der heutigen Menschen von der Kirche eine Fülle zerstörter Hoffnung und enttäuschter Liebe, die am Menschlichen, oft allzu Menschlichen in der Kirche zerbrach und in anderen Bewegungen ein kommendes Gottesreich suchte. Nur jener siegesbewußte, echt christliche Optimismus des Seelsorgers, der auf einer ganz realen Schau der wirklichen ernsten Lage fußt, aber seine Kraft aus einer ebenso klaren Schau der reichen Heilmittel schöpft, ist imstande, diese Heilmittel erfolgreich in Anwendung zu bringen.

III. Heilmittel und Rettung.

Die Kirchenaustrittsbewegung kann vielleicht durch gesetzliches Verbot der freidenkerischen Verbände und ihrer Abfallhetze in den verschiedenen Ländern zum Stillstand kommen. Die diesbezüglichen Verbote in Deutschland und Österreich, die die antikirchliche Hetze, besonders des Marxismus, in den letzten Monaten weit hin lahmgelegt haben, sind vom seelsorglichen Standpunkt sehr zu begrüßen. Doch wird der tiefer schauende Seelsorger die Wirkungen derartiger Verbote nicht überschätzen. Die innere Abfallsbewegung von der Kirche und die eigentliche Kirchenentfremdung kann nicht durch staatliche Maßnahmen aus der Welt geschafft werden, sondern nur durch intensivste zeitgemäße Arbeit seitens der Kirche durch ihre Seelsorge. Bei den seelsorglichen Heilmitteln zur Behebung der Kirchennot soll es sich aber nicht um das Suchen nach neuen technischen Seelsorgsmethoden handeln; denn wir haben bereits viel zu viel Betrieb. Das soll nicht heißen, daß nicht vieles in unserer seelsorglichen Arbeit neu werden müßte. Es bedarf in sehr vielem einer Neuorientierung, einer gründlichen Umstellung auf Zeit und Zeitverhältnisse. Aber diese Neuorientierung beruht nicht auf neuen Seelsorgstechniken, liegt nicht auf dem Gebiet des Organisatorischen und Mechanischen. Was uns nottut und allein retten kann, ist nicht das krankhafte Suchen nach neuer Seelsorgstechnik, nach dem schon so lange vergebens gesuchten pastoralen Universalschlüssel, sondern

das sind lebendige, zeitverbundene, opferfreudige Seelsorger. Außer der Gnade Gottes hängt heute alles von der Persönlichkeit des Seelsorgers ab. Denn die Kirchennot von heute beruht zum größten Teil auf einer Vertrauenskrise zwischen Kirche und Volk, zwischen Priester und Laien, noch klarer gesagt: zwischen der Kirche von gestern und dem Menschen von heute. Vertrauenskrisen können weder durch Mechanismus noch durch Organisationen, sondern nur durch die persönliche Art und Haltung überwunden werden. Es gibt Gemeinden, in denen alles bis zum Überdruß organisiert ist und doch kein Gemeinschaftsgeist herrscht; und es gibt andere Gemeinden, in denen der Seelsorger fast ohne Organisationen das blühendste Gemeindeleben geschaffen hat.

Als Wichtigstes erscheint die innere soziale Aufgeschlossenheit des Seelsorgers, seine priesterliche Güte und Liebe, das, was St. Bonaventura im Auge hat, wenn er sagt: „Clerici, qui sunt oculi Ecclesiae, debent esse prae ceteris teneri compassione et lacrimabiles pietate.“ Die Kirche leidet als Mutter unter der seelischen, sittlichen und sozialen Not ihrer Kinder. Die Seelsorger sind die Augen der Kirche; sie müssen diese Nöte als Erste sehen und durch sie innerlich bis zu Tränen getroffen werden. Seelsorger, die sich nur mit gewissen Gruppen von Frommen und Guten in der Gemeinde abgeben, aber unter der Not der vielen Gefährdeten, Gestrauchelten und Abgeirrten nicht leiden und diesen nicht nachgehen, besitzen die wahre seelsorgliche Liebe nicht; denn Seelsorge bedeutet Sorge für die Seelen, und zwar in erster Hinsicht für jene Seelen, die der Sorge besonders bedürfen. Das sind weniger diejenigen, die immer kommen und stets dabei sind, als die Abgeirrten, die ohne außergewöhnliche priesterliche Sorge zugrunde gehen. Allerdings ist es leichter und menschlich angenehmer, in einer Jungfrauenkongregation schöne Vorträge zu halten und einen Mütterverein zu betreuen, als sich um jene gefährdete Jugend zu sorgen, die das katholische Vereinswesen meidet, oder sich um die leidenden und verwahrlosten Arbeiterfamilien zu kümmern, die durch wirtschaftliche Not und sozialistische Verhetzung abseits gehen und weder zum Arbeiterverein noch zum Mütterverein, vielleicht auch schon lange nicht mehr zur Kirche kommen. Aber nur, wenn die heutigen Seelsorger diese Arbeit mit ganzer Liebe und in persönlicher Opferfreudigkeit aufnehmen, überall in Stadt und Land, ziel-

klar, systematisch, Tag für Tag, wird die Kirche imstande sein, der religiösen Zersetzung der Gegenwart Einhalt zu gebieten. Es gibt keinen, auch gar keinen Ersatz für diese ganz persönliche Seelsorgsarbeit, weder im Laienapostolat — denn das ist nur Ergänzung dieser Arbeit —, noch in der Exerzitienbewegung — denn die erfaßt gewöhnlich nur die besseren —, noch in der Volksmission — denn auch deren Ruf dringt meist nicht bis zu den Ohren jener Abgeirrten. Ein großer Teil der heutigen Seelsorger verwendet 90% und mehr seiner Zeit, Kraft und Arbeit auf die Seelsorge jener, die freiwillig kommen und bei allem dabei sind. Nur wenn die Seelsorge in ihrer Gesamtheit sich in weit stärkerem Maße, zu 40%, zu 50%, den Gefährdeten und Abgeirrten zuwendet, kann dem Zusammenbruch Einhalt geschehen und verhütet werden, daß auch das zerfällt, was wir heute noch halten.

Die persönliche Art des Seelsorgers muß sich auswirken in der dauernden Fühlungnahme seinerseits mit allen Gliedern seiner Gemeinde, besonders durch den systematisch gepflegten seelsorglichen Hausbesuch. Er ist das wirkungsvollste Mittel zur Festigung der Schwachen und Gefährdeten und zur Zurückgewinnung der Abgefallenen. Er ist überall notwendig, in der großen Stadtgemeinde wie in der kleinen Landgemeinde. Die Gemeinde mit mehreren Seelsorgern ist zu diesem Zweck in soviel Arbeitsbezirke zu teilen, als Seelsorger am Orte sind. Regelmäßig alle acht Tage sollten sich an einem festliegenden Wochentagabend die Seelsorger der Gemeinde im Hause des Pfarrers zum Austausch der Erfahrungen und Beobachtungen sammeln und die Synthese der Einzelarbeit schaffen. Wer gegen diese persönliche Art der Seelsorge den Mangel an Zeit geltend macht, stelle sich ernstlich die Frage, ob nicht der Mangel an Zeit in vielseitiger Beschäftigung und starker Betriebsamkeit für gewisse Gruppen von Auserwählten begründet liegt, die mit Zuckerbrot überfüttert werden, während die Hungernden und Halbverhungerten das notwendige tägliche Brot nicht erhalten.

Diese persönliche Art der Seelsorge erfordert allerdings persönliche Opfer und kann mancherlei Enttäuschungen bringen. Doch sind heute die Verhältnisse noch so, daß selbst die Abgefallenen in der weitaus größten Mehrzahl der Fälle den Seelsorger bei sich empfangen und sich freuen, daß er endlich einmal zu ihnen kommt. Die Erfolge des Hausbesuches sind trotz des

Anzweifeln und Abstreitens pessimistischer Seelsorger sehr große, zunächst für den Seelsorger selber, der auf diesem Wege seine Gemeinde wirklich kennen lernt und am Ende seiner Tage vor Gott hintreten kann mit dem Bewußtsein, alles getan zu haben, die verlorenen Schäferlein zur Herde zurückzuführen. Die Erfolge sind aber auch groß für die besuchten Abgeirrten, wenn sie sich auch nicht immer gleich messen und wägen lassen. Für viele wird der Besuch des Priesters in der Wohnung der Anlaß, sich früher oder später zur Kirche und zu Gott zurückzuwenden, die allerletzte Bindung mit der Kirche nicht abzureißen oder doch in der Sterbestunde den Besuch des Seelsorgers, der sich in den Tagen der Gesundheit um die Familie sorgte, zuzulassen.

Nur der Seelsorger, der die tiefe, sein ganzes Wesen durchdringende seelsorgliche Liebe besitzt, ist imstande, jene materiellen Opfer zu bringen, die der Hinblick auf die leidende Menschheit von heute und auf die Hetzarbeit der Kirchenfeinde fordert. In der heutigen Zeit kann nur jener Seelsorger erfolgreich wirken, dessen Leben die konkrete Verwirklichung des Apostelwortes ist: „Non quaero, quae vestra sunt, sed vos.“ Denn das ist es, was die antichristliche Welt vom Priester der Gegenwart nicht mehr glauben will. Durch die gesamte Freidenkerliteratur klingt es laut und deutlich: „Non quaerit vos, sed quae vestra sunt!“ Der enttäuschten und verzweifelnden Welt von heute fällt es schwer, an die selbstlose Uneigennützigkeit des beamteten Seelsorgers zu glauben. Zu jener Zeit, als es noch kein Proletariat im heutigen Sinn gab, war die Lebensweise des Seelsorgers in Wohnung, Nahrung, Erholung der des letzten gesellschaftlichen Standes, dem der Handwerker und Bauern, ziemlich gleich. Dadurch erschien der Seelsorger dem einfachsten Volk als Bruder ähnlich und wurde ihm vertraut. In den letzten Jahrzehnten ist ein neuer Stand groß und sich seiner selbst bewußt geworden, ein Stand, dessen Vertreter meist nicht wissen, wie sie das tägliche Brot für sich und ihre Familie schaffen sollen. Diesen vierten und fünften Stand gibt es heute überall; zu ihm gehört der Industriearbeiter, der Arbeitslose, der ins Proletariat hinabgesunkene Kleinbauer und viele Vertreter des ehemaligen Mittelstandes. Der Klerus ist den schweren Lebenssorgen dieser Berufsklassen, die meist den größten Teil der Gemeinde bilden, weit entrückt. Aber gerade deshalb gewinnt der Seelsorger bei den Angehörigen dieser Stände den gewaltigsten Einfluß, wenn er aus Liebe zu ihnen mit Paulus allen alles wird, per-

sönlich gern und freudig auch in die niederste Hütte eintritt und freiwillig auf manches Überflüssige verzichtet. Mit Recht erwartet die heutige Welt vom Seelsorger, daß er den Hang an die überreichen zivilisatorischen Bedürfnisse der Gegenwart in sich überwunden habe. Der moderne Seelsorger muß bedenken, daß die gegnerische Kontrolle über Stadt und Land systematisch ausgebaut ist.

Nur der selbstlose und von wahrer seelsorglicher Liebe durchdrungene Priester ist imstande, jenen lebendigen Arbeitseifer aufzubringen, dessen gelegentliches Fehlen an so manchen kirchlichen Mängeln der Gegenwart Schuld rägt. Seelsorge ist Schaffung von geistigem Leben. Geistiges Leben kann nicht mechanisch gemacht und nicht durch Organisationen maschinenmäßig fabriziert werden. Nur wo geistiges Leben beim Seelsorger wirkt, kann geistiges Leben in der Gemeinde werden und wachsen. Nur wo ein wirklicher Seelsorger in Fleiß und Arbeitsfreude mit den Seelen und um sie ringt, werden Christenkinder geistig gezeugt.

Aus der seelsorglichen Liebe, Begeisterung und Lebendigkeit erwächst die Aufgeschlossenheit des Seelsorgers für Zeitfragen und Zeitnöte und überhaupt für den Menschen von heute. Wenn wir Seelsorger den Menschen von heute nicht verstehen, können wir nicht erwarten, daß der heutige Mensch uns hört und versteht. Wenn wir in unserer geistigen Welt ganz und gar im 16. Jahrhundert oder anderen vergangenen Zeiten leben, können wir Christus nicht in die Menschheit des 20. Jahrhunderts tragen und werden uns immer wieder in komisch wirkender Weise abmühen, die Weltgeschichte zurückzuschrauben. Wenn uns der moderne Mensch vielfach innerlich fremd geworden ist, wenn wir auf so vielen Gebieten der modernen Kultur nachhinken und einflußlos geblieben sind, dann liegt das nicht am Wesen der christlichen Religion oder des katholischen Glaubens, sondern an rückständiger Schau manches heutigen Seelsorgers. Es ist gut und notwendig, daß wir bei allem Neuen auch die Gefahren sehen, die darin für das Seelenheil des Einzelnen liegen; wenn wir aber nur Gefahren sehen, wenn wir alles nur von einem negativ kasuistischen Standpunkt schauen, gewinnen wir die moderne Welt nicht für Christus. Kino, Körperkultur, Radio, Mode, neue Formen des gesellschaftlichen Verkehrs, Reformtendenzen auf dem Gebiet von Ehe und Familie, Erneuerungsbestrebungen im wirtschaftlichen, sozialen und nationalen Leben enthalten auch positive Werte, die

wir kennen, berücksichtigen, fördern und in den Dienst des Reiches Gottes einstellen müssen.

Einbau des systematischen Studiums nicht nur der antireligiösen und antikirchlichen Zeitströmungen, sondern der gesamten religiösen Gegenwartsfrage in ihren geschichtlichen, psychologischen und sozialen Zusammenhängen in den Bildungsgang der Theologiestudierenden ist überall anzustreben. Hinzu muß kommen die zeitgemäße Weiterschulung des Seelsorgsklerus durch Privatstudium und in monatlichen pflichtgemäßen Dekanatskonferenzen und alljährlichen größeren Diözesanpriestertagungen. Dabei müßte mit der Zeit erreicht werden, daß die von den Ordinariaten für die einzelnen Jahre vorgeschriebenen Themen möglichst in innerem Zusammenhang untereinander ständen und eine Einheitlichkeit der seelsorglichen Weiterbildung innerhalb eines Landes angestrebt würde.

Nur der wirklich zeitverbundene und gegenwartsnahe Klerus kann die innerkirchlichen Seelsorgsmittel der Predigt, des Vortrags, der Katechese zeitgemäß anwenden. Daß bei den erwähnten Mitteln besonderer Wert auf eine ruhige, sachliche Darstellung mit ganz tiefeschürfender Beweisführung zu legen ist, daß bei der heutigen leidenden Menschheit in der Behandlung der Enddinge vor allem das Tröstende, Erhebende und Aufrichtende betont und in der gesamten Volksbelehrung die religiösen, kulturellen und sozialen Gegenwartsfragen und Zeitprobleme mit besonderer Gründlichkeit behandelt werden müssen, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Auch das außergewöhnliche Seelsorgsmittel der Volksmission bedarf außer der persönlichen Bemühung um die Abgefallenen, wie sie vor allem die erfolgreiche und überaus fruchtbare Form der Haus- und Kapellenmission betreibt, eines starken, zeitgemäßen, apologetisch-dogmatischen Einschlags in Predigt und Vortrag.

So muß die gesamte heutige Seelsorge sich durchwegs positiver einstellen. Sie darf nicht nur gegen die böse Welt immunisieren wollen, sondern muß zur Eroberung der Welt für Christus zu erziehen suchen. Sie muß aggressiver werden, darf nicht nur verteidigen und halten wollen, was sie noch besitzt, sondern muß versuchen, das Verlorene zurückzugewinnen und neue Gebiete hinzuzuerobern. Sie muß vor allem apostolischer sein. Sie muß den Charakter des Persönlichen tragen und aufgebaut werden auf der Gesamtgemeinde. Sie muß vor allem einheitlicher, zielsicherer und weitblickender werden.

In dieser Hinsicht hat sich die Seelsorge besonders gründlich umzustellen. Heute verwendet sie vielfach fast ihre gesamte Zeit, Kraft und Arbeit außerhalb des Gotteshauses, der Schule und der pfarramtlichen Tätigkeit auf die in Vereinen Organisierten. Tatsache ist, daß die übervielen Einzelvereine auf katholischer Seite nicht nur durch ihre oft überstark aufgeblasenen Zentralbetriebe eine auf die Dauer nicht mehr tragbare finanzielle Belastung unseres katholischen Volkes darstellen, daß sie nicht nur zu allen möglichen Problemen und Aufgaben greifen müssen, um auf die Dauer ihre Existenznotwendigkeit nachzuweisen, daß sie nicht nur in vielen Fällen — natürlich unbewußt und ungewollt — das Wichtigste, die Einheit der Pfarrfamilie, zerstört haben, sondern — selbstverständlich auch unbewußt und ungewollt — die Seelsorge selber auf Abwege lenkten. Fast die gesamte, so notwendige Aufrüttelung, Aufklärung und Schulung geht heute an den Nichtorganisierten vorbei, wendet sich stets an dieselben Menschen, ist auch da oft ziellos und unsystematisch. Um das Übel der Kirchenentfremdung aufzuhalten, die Kirchennot zu lindern und zu beheben, muß die Seelsorge sich viel mehr um die Nichtorganisierten, besonders um die Gefährdeten und Abgeirrten, sorgen. Ich empfehle dafür die Durchführung folgender Grundsätze:

1. Der Seelsorger möge, wie bereits oben dargelegt, eine regelmäßige persönliche Fühlungnahme mit allen Familien und Gläubigen seiner Gemeinde, besonders den gefährdeten und abgeirrten, pflegen.

2. In jeder Gemeinde möge eine Führerschulung stattfinden, und zwar über den Rahmen der Vereinstätigkeit hinaus in der Weise, daß die tüchtigsten Kräfte aus den Vereinen wie auch solche, die nicht in Vereinen organisiert sind, zu einem monatlichen Schulungsabend, wenigstens für die sechs Wintermonate, unter Leitung des Pfarrers und unter Teilnahme sämtlicher Gemeindeseelsorger zusammenkommen. Diese Führergruppe bildet die Grundlage für die Arbeiten der Katholischen Aktion in der Gemeinde.

3. Die Schulung in jenen religiösen und kulturellen Fragen, die nicht einzelne Stände, sondern alle Katholiken angehen — hierzu gehören die meisten der heutigen Fragen — muß auf Grund der Pfarrgemeinde durchgeführt werden, und zwar in der Weise, daß in den sechs Wintermonaten, wenn möglich, allmonatlich ein Pfarrabend über ein zeitgemäßes Thema stattfindet. Dort, wo kein Saal zur Verfügung steht, möge hierfür der Kirchenraum genommen werden. Der Vortrag soll gesanglich oder musikalisch umrahmt sein. Auf diese Weise kommt die gesamte Gemeinde als solche zur Aufrüttelung und Aufklärung.

4. Die Probleme, die die einzelnen Stände besonders angehen, sollen möglichst nicht nur im Rahmen der Standesvereine, sondern auf Grund der Gemeinde in Standesversammlungen behandelt werden. Für diese Standesversammlungen ist eine hinreichende Vorbereitung erforderlich, die besonders von den Standesvereinsmitglie-

dern zu leisten ist, damit auch die nicht in den Standesvereinen Organisierten erfaßt werden.

5. In den Standesvereinen möge nicht die Fülle von Einzelvorträgen stattfinden wie bislang, sondern Aussprache-, Frage- und Antwortabende über die in Führerschulung, Gemeindegliederung und Standesversammlung behandelten Themen.

6. Die verschiedenen Vereine bedürfen einer Reform im Sinne der Zeitgemäßheit und Vereinheitlichung der Schulung, der Vereinfachung des Vereinsbetriebes und besonders der apostolischen Zielsetzung in der Weise, daß die Mitglieder erzogen werden, sich ihrer nichtorganisierten Standesgenossen mehr anzunehmen. Notwendig ist auch eine Zusammenlegung der vielen Vereine und ihrer Zentralbetriebe, damit die gesamte Arbeit auf katholischer Seite sich einheitlicher, einfacher und billiger gestalten und mehr Gelder frei werden für die großen Aufgaben der Seelsorge und Caritas.

7. Aus der Verpflichtung der lebendigen Verbundenheit im Corpus Christi mysticum muß die Erziehung zur religiösen Rettungsarbeit, zur sozialen Erneuerung und karitativen Hilfeleistung geschehen. Überall muß danach gestrebt werden, daß Laienapostolat und Caritas über den Kreis der organisierten Kräfte hinaus von der Gesamtgemeinde getragen und als sittliche Verpflichtung von jedem einzelnen Mitglied übernommen werden. Als wertvolles Bildungsmittel der Laienwelt dienen die Laienexerzitien. Für das Apostolat der Vielheit, das der Katholischen Aktion wesentlich ist, haben die Heimexerzitien besondere Bedeutung.

8. Sowohl bei der religiösen wie der sozialen Lebensschulung der Laienwelt ist zunächst die Erweckung der Gewissen, dann erst die Förderung eines gründlichen Wissens anzustreben; auch sind die modernen Massenbildungsmittel, wie Film, Radio, Theater, Schallplatte u. s. w., stärker in den Dienst einer zeitgemäßen Aufklärung wie der Pflege und Vertiefung der katholischen Weltanschauung zu stellen.

Durch Befolgung dieser Grundsätze wird die Pfarrgemeinde als solche lebendig gemacht, der weiterfresenden Kirchenentfremdung Einhalt geboten und der sicherste Weg zur Schaffung der Katholischen Aktion beschritten. Denn die Katholische Aktion ist die in der Gesellschaft wirkende Gesamtkirche. Da die Gesamtkirche sich aus den einzelnen Pfarrgemeinden zusammensetzt, bedeutet die Katholische Aktion hinsichtlich der Einzelgemeinde die Aktivierung aller Glieder der Gemeinde zur Erneuerung des religiösen, sittlichen, kulturellen und sozialen Lebens aus dem Geiste Christi, die Schaffung einer christlichen Atmosphäre in allen Verhältnissen der Gesamtgemeinde. Die Katholische Aktion ist die einmütige Zusammenarbeit von Priestern und Laien zu diesem Ziel; der actio catholica geht die actio clericalis voraus. Weil der Seelsorger an die kirchenentfremdeten Glieder seiner Gemeinde nicht durch seinen direkten Einfluß in entsprechender Weise wirken kann — der systematische seelsorgliche Hausbesuch als wichtigstes direktes Seelsorgsmittel genügt allein noch nicht —, und weil er in die Lebens- und Arbeitsstätten,

in denen die moderne gottfreie Kultur wird, wächst und wirkt, und in denen die Atmosphäre reiner Diesseitigkeit ihren kirchenentfremdenden Einfluß ausübt, nicht mit seinem seelsorglichen Einfluß hinein kann, bedarf es Laien, die als seine verlängerten Arme wirken und schaffen. Daß die Gesamtheit der Laienwelt zielsicher zu diesem lebendigen Arbeiten aus dem Geiste der Verbundenheit im Corpus Christi kommt, daß jeder Einzelne sich mitverantwortlich fühlt für die Not der Gesamtkirche und für die Nöte der einzelnen Glieder, und so das Reich Gottes zur Vollreife des Leibes Christi aufgebaut wird, ist letztes Ziel der Katholischen Aktion.

In den parteipolitischen Dingen soll der Seelsorger nach außen möglichst zurücktreten, aber in diesen Fragen gründlich Bescheid wissen. Seine seelsorgliche Belehrung soll nicht vom Politischen, sondern muß vom Religiösen und Sittlichen ausgehen; denn er ist der Stellvertreter Christi und der Träger der Arbeit der Apostel, die es auch ablehnten, sich in das parteipolitische Getriebe einzumischen, das oft aus Zweckmäßigkeitsgründen nicht nach starren Grundsätzen vorgehen kann, sondern sich für das mindergroße Übel entscheiden muß.

Die von der Kirche aus grundsätzlicher katholischer Einstellung verbotenen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisationen hat der Seelsorger mit Entschiedenheit, aber in kluger Form abzulehnen, und zwar vom Weltanschauungsstandpunkt aus. In der Formulierung hat er dabei jeden Radikalismus nach der einen wie der anderen Richtung zu meiden, zwischen den weltanschaulichen Grundsätzen und programmatischen Zielen einerseits und den vielfach irreführten Anhängern jener Bewegungen anderseits zu unterscheiden und stets zu bedenken, daß die praktische Pastoral, d. h. das Problem der Rettung aller ihm anvertrauten Seelen, über allen sonstigen Künsten und Wissenschaften steht. Vor allem soll der Seelsorger nicht aus romantischer Stimmungsmache in gut gemeinter Absicht ungewollt zur Bolschewisierung der Gemüter beitragen; Wirtschaftsreformen wachsen langsam, und die Weltgeschichte läßt sich nicht zurückschrauben. Besonders wichtig ist die systematische und grundsätzliche Belehrung über die in Betracht kommenden Fragen vom katholischen Standpunkt aus; sonst leben trotz der kirchlichen Verordnungen und Verbote viele Gläubige in einer *conscientia invincibiliter erronea*.

Da das heute weithin zerrüttete Ehe- und Familienleben eine der schlimmsten Quellen der Kirchenentfremdung darstellt, ist dessen Heilung die größte pastorelle Beachtung zu widmen. Die Belehrung und Erziehung in den betreffenden Fragen muß über den Kreis der Jugendorganisationen, der Frauen-, Mütter- und Männervereine hinaus alle zu erfassen suchen. Sie muß weiterhin in einer Weise geschehen, daß die Gläubigen bei all ihren sittlichen und sozialen Nöten Mut bekommen, das Gesetz der Kirche durchzuführen, und die feste Überzeugung gewinnen, daß es die Kirche mit ihren unerbittlichen Vorschriften gut mit ihnen meint. Deshalb genügen reine Moralreden und Sittenpredigten nicht. Eigene Ehekurse sind einzurichten, für die Unverheirateten als Vorbereitung auf die Ehe, für die Verheirateten zur Vertiefung des christlichen Eheideals, zur Erneuerung und Heiligung des Ehe- und Familienlebens und zur Schulung in den Fragen der Kindererziehung. Hierfür hat der Seelsorger die moderne katholische Literatur gründlich zu studieren. In jeder Diözese sollten einige tüchtige Seelsorger diese Fragen in einer Reihe von Vorträgen ausarbeiten und als Kursusleiter sich den verschiedenen Gemeinden zur Verfügung stellen. Von allergrößter Wichtigkeit ist die Erneuerung der alten christkatholischen Familiensitten, des gemeinsamen Familiengebetes, besonders des gemeinsamen Abendgebetes, vor dem im Zimmer hängenden Bild der Heiligen Familie, die religiöse Zwiesprache zwischen Mutter und Kind, die Anwendung der kirchlichen Weihungen und Segnungen in der Familie, das familienhafte Miteinanderleben des Kirchenjahres, die religiöse Familienlektüre. Diese Sitten bilden für das Volk meist stärkere kirchliche Bindungen als die gelehrtesten religiösen Vorträge.

Bei der ungeheuren Bedeutung der antikirchlichen Propaganda für die Kirchenentfremdung ist ihrer Unmöglichmachung und Unwirksammachung in der Gemeinde besondere Aufmerksamkeit und Arbeit zu widmen. In jeder Diözese muß ein tüchtiger Priester die Diözesanverhältnisse auf diesem Gebiet systematisch verfolgen; auf allen Dekanatskonferenzen soll gründliche Aussprache über die gemachten Erfahrungen stattfinden.

Es ist mir bei meinem Studium und meinen Arbeiten über die gegnerischen Bewegungen und die Ursachen der Kirchenentfremdung der Gegenwart immer

mehr zur Überzeugung geworden, daß hinter all diesem letzthin auch dämonische Kräfte stehen und wirken. Deshalb ist ganz besonderes Gewicht auf die übernatürlichen Mittel zu legen. Bei aller Wichtigkeit und Bedeutung, die die außerkirchliche Schulung und Vereinsarbeit besitzt, ist und bleibt das Wichtigste die seelsorgliche Arbeit im Gotteshaus. Der Gottesdienst, das heilige Meßopfer, die Spendung der Sakramente müssen Mittel- und Zentralpunkt der gesamten Arbeit auch des modernsten Seelsorgers sein und bleiben. Hier liegen die Kraftquellen des Glaubens und des übernatürlichen Lebens für die Gläubigen selber und die Lebens- und Kraftquellen für die laienapostolische Arbeit der Gläubigen an den Kirchenentfremdeten. Ganz besonderer Wert kommt heute zu dem Gebet und der Übernahme freiwilliger Opfer für die Nöte der Kirche seitens der Seelsorger und der noch gläubigen und kirchlich praktizierenden Laienwelt.

Bei aller Erkenntnis des vollen Ernstes der Lage ist jeder Pessimismus fernzuhalten. Ich habe persönlich auf meinen Reisen so außerordentlich viel seelsorglichen Eifer und Opfergeist, Frömmigkeit, Güte und eine so lebendige Aufgeschlossenheit und innere Teilnahme der Gläubigen, besonders auch der Jugend, vor allem der männlichen, kennengelernt, daß ich trotz der Erkenntnis der schweren Nöte der Zeit fest überzeugt bin, daß wir mit Gottes Hilfe und Gnade nicht nur der bestehenden Kirchenabfallsbewegung Einhalt gebieten und die Gegner zurückdrängen, sondern auch abgeirrte Seelen und verlorene Gebiete weithin zurückgewinnen und in Zukunft zu einem weit stärkeren und umfassenderen Aufbau des Reiches Gottes und Christi kommen werden als bislang.

Alte Kirche und Gegenwartskirche in der liturgischen Bewegung.

Von Univ.-Prof. P. Jos. A. Jungmann S. J., Innsbruck.

Die liturgische Bewegung, deren Wellen in unseren Tagen immer weiter greifen und immer tiefer gehen, darf man schon jetzt als eine jener Erscheinungen im Leben der Kirche bezeichnen, in denen sie vermöge ihrer unverwüstlichen Lebenskraft den Bedürfnissen und Verhältnissen einer neuen Zeit entgegenwächst. Die schweren Erschütterungen, die in den letzten Jahrzeh-

ten unser ganzes öffentliches und privates Leben heimgesucht haben und noch heimsuchen, zwingen auch im religiösen Bereich zur Besinnung, zur Ausschau nach den festen Punkten, zwingen dazu, uns auf die Quellen unserer Kraft zurückzuziehen. Der Flitter, die leere Form verliert allen Reiz; das Gefühlsselige früherer Zeiten erscheint wie Luxus; herb und klar seien die Programme! Man merkt es am deutlichsten an unserer Jugend, wenn sie durch die Straßen zieht: auf ihren Wimpeln leuchtet schlicht und groß das Christuszeichen auf, und ihr Lied ist: „Christus, Herr der neuen Zeit!“

Das ist derselbe Geist, der in der liturgischen Bewegung lebt. An der Stelle, die ihm die Liturgie anweist, spürt der Christ seine Größe und seine Kraft; da sieht er sich eingegliedert in die heilige Gemeinde der Erlösten. Es ist kein Wunder, daß mancher, den die Ereignisse des letzten Menschenalters schon innerlich gefestigt, in fertiger Prägung getroffen haben, diese Bewegung wie eine Revolution, wie eine Auflehnung gegen die altererbte Seelsorgepraxis, wie einen Angriff auf geheiligte Ordnungen empfindet. Die liturgische Bewegung darf sich demgegenüber darauf berufen und beruft sich darauf, daß sie gerade in ihren zentralsten Forderungen nichts Neues will, sondern nur uraltes Gut wieder zu Ehren bringt; sie darf betonen, daß in vielen Fällen Wort und Geist auch der heute geltenden kirchlichen Vorschriften viel mehr für sie spricht als für das, was sie in Frage stellt.

Und doch spürt jeder, daß damit nicht jeder Anstoß beseitigt ist. Der Grund des Anstoßes liegt auch nicht allein auf Seiten der liturgischen Bewegung. Er liegt zum guten Teil ebensowohl in dem allzu geruh-samen Geist derer, die in der Praxis des Gottesdienstes, wie wir sie von den letzten Generationen überkommen haben, alles gut und nichts verbesserungsbedürftig oder auch nur verbesserungsfähig finden.

Aber auch die liturgische Bewegung darf sich einer Selbstprüfung nicht entziehen. Wie jede junge Bewegung gerät sie manchmal in Gefahr, in ihrer jugendlich ungebärdigen Kraft über die Ufer zu schäumen; auch mancherlei Geröll führt sie mit sich, das tatsächlich für friedliche Fluren einmal gefährlich werden kann. Sagen wir's bestimmter: Als rastlos vorandrängende Erneuerungsbewegung muß sie vor einer *doppelten Gefahr* auf der Hut sein. Das, was sie sucht, was sie als Idealbild aus grauer *Vergangenheit* vor ihren Blicken wieder

aufleuchten sieht, darf kein Phantasiegebilde sein, sondern muß nüchterner Kritik standhalten; und diese Forderung wird um so wichtiger, je bewußter man aus dem geschichtlichen Idealbild ein Vorbild macht, und je bestimmter man erklärt, man wolle sich möglichst auf den Boden der alten Kirche stellen. Sodann darf die liturgische Bewegung in ihrem Voranstürmen nicht die Verbindung verlieren mit der Haupttruppe, deren Vorhut sie sein will, mit der Gesamtseelsorge der *Gegenwart*. Sie darf in ihren Reformbestrebungen nichts übereilen und nichts überspringen; sie darf nicht das Neue an die Stelle setzen wollen, wo das Alte gut und gesund ist; sie muß die Geduld aufbringen, die zum organischen Wachstum gehört: Christus der Herr hat seine Kirche nicht umsonst mit dem Senfkörnlein und mit dem Sauerteig verglichen.

I.

Es ist nur zu natürlich, daß man Vorbilder idealisiert, daß man die Schatten zurücktreten läßt, die Lichter verstärkt. Solange man das in solcher Weise poetisch verklärte Ideal als überzeitliches Wunschbild betrachtet, ist dagegen nichts einzuwenden; anders wenn man es für pure geschichtliche Wirklichkeit erklärt und andere geschichtliche Wirklichkeiten daran zu messen unternimmt. Wenn im folgenden einige Schatten in jenes Idealbild vom *christlichen Altertum* eingetragen und einige Linien zurechtgerückt werden, so soll damit nicht das Ideal entwertet werden; wohl aber soll es ein Beitrag sein dazu, daß das Pathos der Berufung auf „die alte Kirche“ und vielleicht auch die Schärfe der Kritik an den Zuständen der Gegenwart etwas gemildert und gemäßigt werde.

Das christliche Altertum wird uns vor Augen gestellt als Muster einer das ganze Frömmigkeitsleben beherrschenden *liturgischen Haltung*. Entgegen dem modernen Individualismus hätten die Christen der ersten Zeit nur oder fast nur das liturgische Beten gekannt, das gemeinsame Beten in der christlichen Versammlung, zu dem sie sich immer wieder zusammengefunden hätten — soweit das die steten Verfolgungen zulassen mochten. Eine immerhin im Schwinden begriffene Literatur weiß das Bild noch weiter zu zeichnen: vom Gottesdienst in den Katakomben, zu dem sich die kleine Gemeinde immer wieder um den greisen Bischof schart, um beim Scheine matter Lampen die heiligen Geheimnisse zu feiern. Wir wissen heute und wußten es eigentlich schon

längst, daß in den Katakomben nie regelmäßig Gottesdienst gehalten wurde, es sei denn ein Totengottesdienst, wie das der Begräbnisstätte zukam. Die Versammlungsstätten waren mitten in der Stadt, leicht zugänglich; sie wurden auch gar nicht sonderlich geheimgehalten, zumal in den längeren Friedenszeiten. Wenigstens kann Tertullian (Adv. Valent. 3) stolz darauf hinweisen, daß die rechten Christen das Haus ihrer Taube (= die Kirche, den Versammlungsort) hoch und frei errichten, im Gegensatz zu gewissen Häretikern, die sich der Schlange gleich in Schlupflöchern verbergen.¹⁾ Die Möglichkeit zu einer intensiven Pflege des liturgischen Gebetes war somit durchaus gegeben.

Gleichwohl hat das *private Gebet* entschieden das Übergewicht im Leben der alten Christen. Das Beten zur dritten, sechsten und neunten Stunde, das Beten am Morgen, am Abend und um Mitternacht, also die Beobachtung jener Gebetsstunden, aus denen unsere kanonischen Horen erwachsen sind, ist im christlichen Altertum durchaus Sache des Einzelnen. Verschiedene Schriften des 3. und 4. Jahrhunderts geben Winke, wie die Christen in der Einhaltung dieser Stunden den Hauptphasen des Leidens Christi bis zu seiner Auferstehung folgen können. Erst seit dem 4. Jahrhundert ist aus diesen Horen allmählich liturgisches Gebet geworden, aber nicht liturgisches Gebet der Gemeinden (das wurde es nie), nicht einmal des gesamten Klerus, sondern auf Jahrhunderte hinaus nur liturgisches Gebet innerhalb des Mönchtums. Nur am Morgen und am Abend finden wir schon früh, schon im 3. Jahrhundert, wenigstens an manchen Tagen und an manchen Orten eine Gebetsversammlung in der Kirche, eine liturgische Hore, an der Klerus und Volk beteiligt sind. So ersehen wir aus Hippolyts Kirchenordnung (um 220), daß sich in Rom schon um diese Zeit jeden Morgen der Klerus um den Bischof versammelt und daß an manchen Tagen auch „Unterweisung“ für das Volk gehalten wird, die mit Gebet verbunden ist. Doch fällt auf, daß die *Eucharistie* hier nicht jene vorherrschende Stellung einnimmt, die wir erwarten möchten. Denn aus der gleichen Kirchenordnung ersehen wir weiter, daß man wohl täglich den Leib des Herrn empfängt, und zwar am Morgen, „vor jeder anderen Speise“, aber es geschieht das nicht in der Kirche, sondern zu Hause, wohin man das Sakrament, wohl am Sonntag, hat mitnehmen dürfen. Freilich, am Sonntag,

¹⁾ Vgl. F. J. Dölger, *Antike und Christentum* II (1930) 41–56.

oder sooft die Eucharistiefeier stattfindet, ist die anschließende Kommunion der Gläubigen hier wie anderswo eine Selbstverständlichkeit. Aber wir müssen doch zur Kenntnis nehmen, daß die alte Kirche nicht jenen Horror vor einer Kommunion außerhalb der Messe hatte wie manche unserer Zeitgenossen. Die Seltenheit der eucharistischen Feier lernen wir für Jerusalem auch kennen aus dem Bericht der Pilgerin Ätheria (um 390): obwohl durch den Eifer der Mönche in der Auferstehungskirche das Stundengebet schon fast in dem Ausmaß stattfindet, in dem es später fortlebt, wird die „oblatio“ nur am Sonntag regelmäßig gefeiert.

Diese sonntägliche Eucharistiefeier war dann allerdings der eigentliche Herd für das religiöse Leben der Gemeinden. Sie war es besonders auch vermöge jener engen Anteilnahme der Gläubigen an den Vorgängen am Altar, die Pius XI. in der Konstitution „Divini cultus“ uns als Vorbild der *actuosa participatio* vor Augen hält. Dabei weiß die liturgische Bewegung in unsern Ländern sehr gut, daß zu dieser Anteilnahme nie gehörte, daß das Volk etwa die kunstvollen wechselnden Choralstücke übernahm, die erst für die Schola cantorum geschaffen wurden, wohl aber, und zwar noch in später Zeit, daß es dem Priester respondierte, in den Gesang des Sanctus einfiel u. dgl.²⁾

Als wichtiger Faktor jener innigen Gemeinschaft zwischen Priester und Volk wird heute oft die *Stellung des Altares* im Kirchenraum hervorgehoben. Daß der Priester oder Bischof versus populum zelebriert habe und zelebrieren mußte, beginnt in manchen Kreisen ein Dogma zu werden. Wie ist hier die geschichtliche Wirklichkeit? Für Rom besteht kein Zweifel. Dagegen müßte es auffallen, daß die verschiedenen orientalischen Riten, die sonst vielfach so treu altchristliches Gut bewahrt und auch eine viel stärkere aktive Beteiligung des Volkes bis heute festgehalten haben, die Stellung des Priesters versus populum nicht kennen; es scheint auch nichts darauf hinzuweisen, daß jene Ordnung vor dem Aufkommen der Ikonostase bestanden habe, die seit dem beginnenden Mittelalter Priester und Volk scheidet. Sicher war sie nicht allgemein. Und ebenso sicher war weder die engere Verbindung mit dem Volk (die in begreiflicher Reaktion heute den Gedanken nahelegt) noch eine andere im Wesen der Meßfeier gelegene Rücksicht

²⁾ Vgl. G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreich, Innsbruck (Rauch) 1930.

der Grund, weshalb sie im Bereiche von Rom erscheint. Den Hauptgrund muß das Gesetz der Ostung im Gebet gebildet haben, das im ersten Jahrtausend allgemein maßgebend war: beim Gebet wendet man sich der Weltgegend der aufgehenden Sonne zu, im Gedanken an Christus, den Oriens ex alto. Daran mußte sich vor allem der zelebrierende Priester halten. Wenn nun wie im Orient meist schon im christlichen Altertum die Kirchen selbst geostet waren, konnten Priester und Altar dieselbe Richtung festhalten; wenn aber wie vielfach in Rom die Apsis der Kirche gegen Westen schaute, mußte der Priester von der Apsis weg, also zum Volke hin gewendet stehen. Wie stark dieses Gesetz maßgebend war, ersieht man daraus, daß sich in solchen Fällen unter Umständen das Volk beim Hauptgebet sogar von Priester und Altar wegwendet, um auch nach Osten zu schauen.³⁾ Die Rücksicht auf das Wesen der Meßfeier könnte zur durchgehenden Wendung des Priesters zum Volke hin nur dann führen, wenn die Messe nur eine Gabe wäre, die der Priester dem Volke zu bieten hat. Das ist sie in der protestantischen Auffassung: Wort Gottes und Kommunionritus; darum ist die vom neueren protestantischen Kirchenbau vertretene Forderung, den Altar zum Volke hin zu orientieren, folgerichtig. Nach katholischer Lehre ist die Messe in ihrem Kernstück Opfer der versammelten Gemeinde an Gott. Die sachgemäße Stellung ist also die, daß der Priester an der Spitze der versammelten Gemeinde vor Gott hintritt. Freilich würden wir dementprechend suchen müssen, wo wir heute neue Kirchen bauen können, den Abstand des Altares vom Volke zu verringern und den Altar gewissermaßen aus dem Gemeinderaum hervorstechen zu lassen.

Ein anderer Punkt lebhafter Berufung auf das christliche Altertum ist die Behandlung der *Taufe*. Die ganze Bedeutung dieses Sakramentes als Wiedergeburt, als große Wendung von der Welt und vom Teufel weg zu Christus und zu Gott kam damals freilich in großartiger Weise zum Ausdruck durch die Taufe in der Osternacht mit ihrer langen und sorgfältigen Vorbereitung und mit ihrem feierlichen Nachklang die Osterwoche hindurch. Doch dürfen wir nicht übersehen, daß diese ganze Praxis

³⁾ So in Ägypten, wo vor dem Sanctus heute noch der Ruf ergeht: „Schaut nach Osten!“ J. Bute, *The Coptic Morning Service*, London 1908, S. 94. — Eine verwandte Praxis ist auch für Rom anzunehmen; vgl. A. Wintersig, *Eine Papstmesse im 7. Jahrhundert*, Düsseldorf 1926, S. 13. — Zum Ganzen s. J. Braun, *Der christliche Altar I*, München 1924, S. 411—417.

einschließlich des Ostertermins ursprünglich nur für die Taufe der Erwachsenen vorgesehen war. Da man Erwachsene vorher unterrichten mußte, hatte sich schon im 2. Jahrhundert der Brauch ergeben, den Unterricht für eine Mehrheit von Taufwerbern zusammenzulegen, also auch einen festen Termin für die Taufe anzusetzen; Ostern war da der gegebene Zeitpunkt. Wenn dann auch selbstverständlich die Taufe von (kurz vorher geborenen oder der Familie angehörigen) Kindern hinzutrat, so dachte man doch in keiner Weise daran, darum auch die Kindertaufe auf diesen Termin oder überhaupt auf bestimmte Termine anzusetzen. Kinder christlicher Eltern wurden in der Regel sofort getauft. Das ersieht man mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus einem Briefe des heiligen Cyprian († 258) an Bischof Fidus; dieser hatte die Ansicht vertreten, man solle Kinder nicht schon innerhalb des zweiten oder dritten Tages nach der Geburt taufen, sondern gemäß dem alttestamentlichen Beschneidungsgesetz den achten Tag abwarten. Auf einer Synode von Bischöfen war darüber beraten worden, mit dem Ergebnis, daß eine solche Praxis einstimmig abgelehnt wurde. Das zeigt, wie wenig der Ostertermin für die Kindertaufe in Frage kam.

Richtig ist, daß im 4. Jahrhundert eine gewisse Unterbrechung eintritt hinsichtlich der sofortigen Taufe der Neugeborenen. Im Zusammenhang mit der Tendenz, die Taufe möglichst weit hinauszuschieben, um desto eher in der Taufschuld zu sterben, läßt man die Kleinen vielfach überhaupt nur Katechumenen werden; in reiferen Jahren, wenn die Stürme der Jugend vorüber sind, sollen sie dann selbst die Taufe verlangen. Der Lebenslauf mehrerer großer Kirchenväter bestätigt diesen Brauch. Aber gerade die großen Väter scheinen kräftig und erfolgreich gegen den darin liegenden Mißbrauch angekämpft zu haben. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts ist die unverzügliche Taufe der Neugeborenen schon wieder die gemeinsame Grundlage im Streit mit den Pelagianern, mit deren Lehre diese Praxis freilich nur schlecht zusammenstimmte. Wie sehr aber die sofortige Taufe der Kleinen in katholischen Kreisen selbstverständlich war, sieht man an der Formulierung des zweiten Kanons auf dem Konzil von Carthago (418): *quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat . . . A. S.⁴⁾* Erst als mit dem beginnenden Mittelalter die Erwachsenentaufe seltener wurde, fing man an, die

⁴⁾ Denzinger n. 102.

Gebräuche derselben auf die Kindertaufe anzuwenden und auch (von Todesgefahr abgesehen) bestimmte Termine einzuhalten, ja vorzuschreiben, wobei Ostern und Pfingsten im Vordergrund stehen. Eine englische Synode von 690⁵⁾ schreibt die Taufe der Kleinen innerhalb 30 Tagen vor, was einen monatlichen Tauftermin vermuten läßt. Nach der Jahrtausendwende ist aber schon wieder die alsbaldige Taufe im Sinne des heutigen „quamprimum“ (can. 770 des Cod. jur. can.) die Regel. Dieses „quamprimum“ entspricht nach dem Gesagten der altchristlichen Praxis, während das Warten zugunsten bestimmter Taufstage, besonders soweit eine längere Wartezeit in Frage kommt, sich höchstens auf das frühere Mittelalter berufen kann.

So wichtig die Belebung des Taufbewußtseins in den Gläubigen bleibt und so sehr dafür der Osterkreis in Betracht kommt — wir müssen darin andere Wege suchen als es die Rückkehr zum Ostertermin wäre. Nicht an letzter Stelle wird dabei die entsprechende Feier der Erstkommunion stehen, die heute schon mit dem Weißen Sonntag eng verwachsen ist. Doch der Weiße Sonntag, so sagt man, sei eben ungeeignet; er habe gerade nichts mehr mit der alten Taufwoche zu tun; heiße er ja Dominica in albis sc. depositis. Das ist richtig — für das Mittelalter, etwa seit dem 8. Jahrhundert; im christlichen Altertum ist er die Krönung der Taufwoche.⁶⁾ Übrigens wird auch sonst gerade von der Rolle der Täuflinge in der Liturgie heute oft ein sehr anfechtbares Bild entworfen. So wird die ganze Reihe der Fastenmessen mehr oder weniger als Ausdruck der Taufvorbereitung erklärt. In Wirklichkeit ist der Einfluß der Taufvorbereitung vor dem dritten Fastensonntag kaum nachweisbar; das ist auch ganz begreiflich, da die Katechumenen nur für bestimmte feierliche Akte (scrutinia) vor der Gesamtgemeinde erschienen; und auch bei diesen Gelegenheiten handelte es sich nicht, wie man oft annimmt, um eine Prüfung der Katechumenen; der Name scrutinium geht vielmehr auf ein exorzistisches scrutari des Satans.^{7a)}

Von größerer Tragweite als in diesen und anderen partikulären Erscheinungsformen ist die Berufung auf

⁵⁾ Hefele, Conciliengeschichte III³ 349.

⁶⁾ Siehe meinen Nachweis in der Zeitschrift für Katholische Theologie 55 (1931) 609.

^{7a)} Vgl. A. Dondeyne, La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne: Revue d'Histoire Ecclésiastique 28 (1932) 5—33. 751—787.

das altchristliche Vorbild dort, wo es sich um die religiöse Haltung im ganzen handelt. Die Stichworte lauten verschieden. Sammeln wir die Gedanken um die vielen genannten Begriffe „christozentrisch“ und „theozen-trisch“.

Die Forderung des *Christozentrischen* geht auf den Inhalt des religiösen Gedankengutes und besagt: Wenn in der katholischen Glaubenslehre ein Mittelpunkt gesucht wird, so kann es nur Christus sein. Das ist objektiv so und das hat auch für die subjektive Erfassung des Glaubensgutes seine Bedeutung, weil vom Mittelpunkt Christus aus erst der ganze Reichtum der Offenbarung lichtvoll in unsere Seele einströmen kann. Wenn wir die Väterschriften lesen und die Denkmäler der altchristlichen Kunst betrachten, so müssen wir sagen, daß darin tatsächlich, ebenso wie noch heute in den meisten Formen und Texten unserer römischen Liturgie, das Erde und Himmel verbindende Mittlertum Christi mit erhebender Klarheit alle weiteren Glaubensgedanken durchleuchtet und daß es allem christlichen Suchen und Beten das Gepräge gibt. Aber wir dürfen auch hier nicht übersehen, daß die Linienklarheit des religiösen Erfassens, die wir an den klassischen Vertretern bewundern, keineswegs auch den Zustand des Frömmigkeitslebens im christlichen Volke wiedergibt. Überliefert sind uns fast nur die Werke der geistigen Führer und der großen Meister. Über das religiöse Leben des Volkes geben uns nur zerstreute Überreste Aufschluß, die wir leicht übersehen, die zum Teil auch erst in den letzten Jahrzehnten wieder zutage gefördert worden sind. Hieher gehören die sogenannten *Apokryphen*, die im ganzen christlichen Altertum eine Macht waren trotz dem Kampfe, den die Väter dagegen führten. Hier ist das Leben Jesu, der Mutter Gottes, der Apostel mit mancherlei wunderlichem Rankenwerk übersponnen. Vom Geist eines heiligen Paulus sind diese Schriften, besonders auch in den eingestreuten Gebeten, so weit entfernt, wie heute manche handschriftlich umlaufenden Gebetszettel vom Geist eines bischöflichen Hirtenschreibens.

Mit den Apokryphen verwandt sind die etwas später einsetzenden Märtyrerlegenden mit ihren oft phantastischen Passionsberichten. Obwohl die amtliche Kirche in hohem Maße die Verehrung der *Märtyrer* gepflegt hat, scheint es weiten Volkskreisen immer noch zu wenig gewesen zu sein. Die Märtyrerverehrung gelangte seit dem 4. Jahrhundert manchmal zu Formen, die eine

scharfe Stellungnahme der kirchlichen Behörde hervorriefen. So sehen sich die *Canones Basili* veranlaßt zu einem entschiedenen Protest gegen jene, die eine Kirche nicht als Stätte des Gottesdienstes anerkennen wollen, wenn nicht Märtyrerleiber darin ruhen (c. 33): „Wie die Sonne des Lampenlichtes nicht bedarf, so bedarf auch die katholische Kirche (= die bischöfliche Kirche der Stadt) der Leichen der Märtyrer nicht . . . der Name Christi genügt, um die Kirche zu ehren . . . Die Kirche empfängt ihre Ehre nicht von den Märtyrern, sondern die Märtyrer erhalten ihren Ruhm von der Kirche.“⁷⁾ Die spätere Lösung ist offenbar ein Kompromiß mit der den Märtyrern zugewandten Volksfrömmigkeit.

Ähnlich wie mit dem Christozentrischen ist es mit dem *Theozentrischen*. Die Forderung der Theozentrik geht auf das Ganze des Christenlebens und besagt, daß dieses nicht um das eigene Ich kreisen oder um sonstige geschaffene Größen schwanken, sondern in Gott seinen Zielpunkt erkennen soll; besagt, daß selbst Christus uns letztlich Führer zu Gott sein will; besagt in der christlichen Heilsökonomie weiter, daß auch in unserem Heilsgeschäft der vertrauensvolle Aufblick zu Gott allem menschlichen Ringen vorgehen soll. Das Ideal einer solchen seelischen Verfassung hochzuhalten, ist zu allen Zeiten eine der schönsten, aber auch eine der mühsamsten Aufgaben der Seelsorge. Das war so auch im christlichen Altertum. Wir dürfen nicht meinen, daß der Erfolg damals wesentlich anders war als heute. Daß man im Frömmigkeitsleben das persönliche, ja gelegentlich auch das diesseitige und das materielle Interesse in den Vordergrund rückt, liegt in der Erdhaftigkeit der Menschennatur. In der Kirchenordnung Hippolyts wird für den täglichen Empfang der Eucharistie allein eine Begründung gegeben, die wir überhaupt nicht anwenden würden: „denn wenn er sie (die Eucharistie) gläubig nimmt, wird ihm nichts schaden, auch wenn er etwas Tödliches genossen hat“.

Doch als Vorbild wird das christliche Altertum für eine andere Seite theozentrischer Haltung hingestellt, dafür daß auch im Heilswirken selbst unser Blick sich zuerst auf Gott und seine Gnade richte, bevor das menschliche Bemühen einsetzt. Im christlichen Altertum sei der Primat der Gnade, des Sakramentes, des *opus operatum*, des Objektiven vor dem subjektiv-mensch-

⁷⁾ W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien, Leipzig 1900, S. 250 f.

lichen Tun und Mühen nicht nur theoretisch anerkannt, sondern auch im christlichen Leben durchgesetzt gewesen in einer Weise, die beispielgebend sei für unsere Zeit mit ihrer angeblichen Werkheiligkeit und Überbetonung der menschlichen Aktivität. Man muß sich über diese so oft wiederkehrende Behauptung eigentlich wundern; denn mit viel mehr Recht könnte man das gerade Gegenteil behaupten. Wenn dem so wäre, wie behauptet wird, hätte der Pelagianismus im christlichen Altertum kaum den fruchtbaren Nährboden finden können, den er gefunden hat, und noch weniger hätte er ein so zähes Leben beweisen können, wie er es in seinen Ausläufern noch nach der Verurteilung der Häresie, besonders in der südgallischen Kirche, bewiesen hat. Doch lassen wir die von der Häresie angegriffenen Kreise beiseite. Welches Beispiel gibt uns die alte Kirche in ihren einwandfreien Vertretern? Hat sie auf *menschliches Tun*, auf Bußübung, bewußtes Tugendstreben im Verhältnis zu den sakramentalen Kräften wirklich weniger Gewicht gelegt als unsere Zeit?

Die alte Kirche hatte wöchentlich zwei Fasttage, Mittwoch und Freitag, vielfach noch einen dritten. Dabei nennt Tertullian das Fasten dieser Tage ein *semi-jejunium*, weil die Enthaltung von aller Nahrung „nur“ bis 3 Uhr nachmittags dauerte, im Gegensatz zum vollem *jejunium*, wie es vor Ostern traf. Das dem Christen zugemutete Almosengeben muß tief in sein Wirtschaftsleben eingegriffen haben. Übungen des Gebetes werden nicht nur des Tages von ihm erwartet, er soll dafür auch um Mitternacht den Schlaf unterbrechen. Das war so in der Frühzeit. Das 4. Jahrhundert bringt als Zeit der Massenbekehrungen manche Lockerung der alten Strenge und manche Minderung des alten Geistes. Doch lebt dieser Geist in seiner Fülle fort — so sind wir gewohnt, es zu hören — und schafft sich eine neue Heimstätte im *Mönchtum*. Was zeigt nun das Mönchtum für ein Gesicht? Man braucht nur wenig mit den Berichten aus dem alten Mönchsleben vertraut zu sein, wie sie etwa in der *Historia Lausiaca* des Palladius oder in *Cassians Collationes Patrum* vorliegen, um zu sehen, daß die Anspannung menschlichen Tuns kaum jemals so weit getrieben worden ist wie in diesen Kreisen. Wir finden da Kataloge von Tugenden und Fehlern, Stufen des Fortschreitens, Methoden des Gebetes, Ratschläge für den geistlichen Kampf, für die Erforschung und Erkennung der Gemütsbewegungen und vieles andere derartiges. Daneben ist von Sakrament und Liturgie so selten die Rede,

daß der Historiker gerade bei den angesehensten Anachoreten erst nachweisen muß, daß sie doch am Sonntag auch zur Kirche gekommen sind und die Eucharistie empfangen haben.⁸⁾ Wenn wir diesem Vorbild nach-eifern sollen, dann müssen wir unsere Methoden, das menschliche Tun zu pflegen und zu regeln, nicht beschränken, sondern vereinfachen.

Doch könnte man sagen: die Mönche sind hierin eine singuläre Erscheinung; sie vertreten jedenfalls nicht die Stellung der hierarchischen Kirche. Eine asketische Theorie solcher Art ist tatsächlich von der hierarchischen Kirche jener Zeit nicht verkündet worden, ebensowenig wie eine anders gerichtete. Aber auf einem anderen Punkt können wir die Haltung der hierarchischen Kirche umso deutlicher beobachten: in der Behandlung des eigentlichen Sakramentes der Gnade, des *Bußsakramentes*. Man sollte erwarten, daß die Kirche hier, nachdem sie die aufrichtige Bußgesinnung des Sünder fest-gestellt, sich an das Vorbild ihres göttlichen Meisters gehalten und mit vollen Händen von ihrer Sündenvergebungsgewalt Gebrauch gemacht hätte; oder — wenn sie hierin aus disziplinären Gründen eine gewisse Zurückhaltung beobachten zu müssen glaubte — man sollte erwarten, daß sie wenigstens in den Fällen, in denen sie dem Sünder tatsächlich zu Hilfe kommt, von diesem nicht Bußleistungen in einem Grade verlangt, als ob alle Sühne erst vom Sünder zu leisten wäre und Christi Genußnahme nur spärlich ihm zukäme. Was finden wir in Wirklichkeit? So schwer wir es fassen können, wir können es nicht bestreiten: Durch Jahrhunderte herrscht z. B. weithin die Praxis, daß der Sünder, der schon einmal öffentliche Buße getan hat und nun rückfällig geworden ist, von der Kirche überhaupt keine Hilfe mehr erhält, sondern nur noch die Mahnung, zu sehen, ob er durch noch härtere Buße, durch verdoppelte Werke der Entsagung von Gott Barmherzigkeit erlangen könne (vgl. Augustin, Ep. 153, 3, 7). Und auch wo die sakramentale Gewalt angewendet wird, verlangt die Kirche eine Bußleistung, eine Anspannung der menschlichen Kräfte, die uns heute in Schrecken setzt. Wollen wir also wirklich von der alten Kirche das rechte Maß lernen für das *opus operantis* im Heilsgeschäft?

Dabei finden wir diese Betonung des menschlichen Faktors keineswegs nur in den Fällen, wo es sich um

⁸⁾ L. Hertling, Antonius der Einsiedler, Innsbruck 1929, S. 80 bis 86.

große Sünder handelt. Man braucht nur etwa die Fasten- und Quatemberpredigten Leos des Großen zu lesen und die Anforderungen, die darin an den Bußeifer der Gläubigen gestellt werden, mit den Anforderungen zu vergleichen, die heute mancher Erneuerer der Fastenliturgie zu stellen wagt, ja es genügt sogar die noch heute gebrauchte Fastenpräfatation neben diese Forderungen zu stellen, und man wird sich des Eindruckes nicht erwehren, daß man in der Rückkehr zum Vorbild der alten Kirche, gerade wo es sich um die Einschätzung der aszetischen Bemühungen handelt, sobald es praktisch wird, doch sehr viel kluge Vorsicht anzuwenden pflegt.

Richtig ist, daß all das Einzelne, Verschiedenartige, Auseinanderstrebende, das wir im Leben der alten Kirche finden, im Lehrwort der Hirten und Führer immer wieder zusammengefaßt und in Beziehung gesetzt wird zu den entscheidenden Tatsachen der Erlösung und des Gottesreiches, die wie ein hohes Firmament alles menschliche Tun überwölben; richtig ist auch, daß Liturgie und Kunst stärker als heute dazu beitrugen, diese zentralen Gedanken im Bewußtsein und in der Lebensordnung der Gläubigen fest zu verankern. Insofern kann uns die alte Kirche in mancherlei Hinsicht Lehrmeisterin bleiben, auch wenn wir in nüchternem Wirklichkeitssinn ihr Leben nehmen, wie es war.

II.

Derselbe Sinn für die Wirklichkeit, der aus dem Frömmigkeitsleben des christlichen Altertums nicht ein künstliches Idealgebilde schafft, wird uns auch davor bewahren, im Frömmigkeitsleben der *Gegenwartskirche* nur Verfall und Unnatur zu sehen.

Freilich jenen Optimisten werden wir nicht zustimmen können, in deren Augen die Entwicklung der religiösen Einrichtungen und Formen von der Urkirche bis heute eine ununterbrochen ansteigende Linie, einen beständigen Fortschritt darstellt und darstellen muß; auch denjenigen nicht, die aus der Tatsache der *Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist* glauben folgern zu können, daß die von der kirchlichen Seelsorge in den verschiedenen Zeiten bevorzugten Mittel und Wege immer die jeweils besten waren und sind oder daß wenigstens eine gleichbleibende Gesamthöhe stillschweigend vorauszusetzen ist. Eine solche Annahme gibt der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist eine Ausdehnung, die ihr nach katholischer Lehre nicht zukommt. Es wird der Unterschied übersehen, der besteht hinsichtlich der

Glaubenslehre selbst und der praktischen Auswertung der Glaubenslehre. Wenn die Kirche in Sachen des Glaubens neue Erklärungen gibt, die im Bisherigen nicht schon gegeben sind, so kann das nur ein Fortschritt sein, eine weitere Entfaltung des bisherigen Lehrbesitzes, der unverkürzt festgehalten wird. Anders, wenn sie für das kirchliche Leben neue Verfügungen trifft oder neu auftretende Formen zuläßt und gutheißt; da handelt es sich nicht um Ja und Nein in Fragen der Lehre, um die Alternativen von Wahrheit und Irrtum, bei der die Kirche letztlich nur die Wahrheit wählen kann, sondern um Anwendungen und Auswertungen des Lehrgutes hinein ins vielgestaltige Menschenleben, wobei immer nur einzelne von unzähligen Möglichkeiten verwirklicht werden. Kein Theologe behauptet, daß die Kirche hier immer nur das Beste wählen könne. Die Leitung des Heiligen Geistes bietet immer nur die Gewähr, daß das, was sie entscheidet, gut ist, und auch diese Gewähr gilt bekanntlich unbedingt nur für feierliche Entscheidungen und Verfügungen, die für die Gesamtkirche getroffen werden.⁹⁾

Es ist also in Sachen der Kirchendisziplin und auch des Frömmigkeitslebens, selbst soweit kirchliche Direktiven für dasselbe in Rede stehen, ein Auf und Ab, ein Fortschritt und auch ein Rückschritt, ein Blühen und auch ein Verwelken möglich. Wenn es in der Kirche Blütezeiten gibt, so wird das meistens nicht nur am größeren Eifer der Gläubigen oder an günstigen Zeitumständen, sondern auch in der glücklicheren Führung liegen. Oft wird es aber so sein, daß mit einer Blüte in einer Hinsicht ein Zurückbleiben in einem anderen Belange Hand in Hand geht. Wer könnte das wunderbare Aufblühen der christlichen Caritas in den letzten Jahrhunderten übersehen, das mit dem Auftreten der weiblichen Ordensgenossenschaften gegeben war? Oder wo ist in früheren Zeiten eine ähnliche Sorgfalt auf den religiösen Unterricht der Jugend und auf die Vorbereitung zum ersten Empfang der Sakramente verwendet worden? Daneben mögen wir für das vergangene Jahrhundert ruhig einen Rückgang des guten Geschmackes nicht nur in der religiösen Kunst, sondern auch sonst weithin in der religiösen Formensprache zugeben.

Allein wir dürfen nie vergessen: soviel *Form- und Stilfragen* auch für den gesunden Wuchs des Seelen-

⁹⁾ Vgl. etwa *Ae. Dorsch*, *Institutiones theologiae fundamentalis* II², Innsbruck 1928, S. 429 f. — Als Beispiel einer Praxis, die sicher nicht die beste war, mag das oben erwähnte Verfahren mit den rückfälligen Sünden dienen.

lebens bedeuten mögen, diese Fragen gehören doch nie zu den vordringlichsten im Gesamtwirken der Kirche. Auch in der Heiligen Schrift ist nicht alles in klassischer Form dargeboten. Ein Augustinus hat darin, freilich nicht ohne vorhergehenden Kampf, eine Schule der Demut erkennen gelernt (Conf. 3, 5). In den letzten Jahrhunderten finden wir große Heilige, in deren Leben und in deren Stiftungen die „peripheren“ Andachtsformen durchaus im Übergewicht sind, und das noch oft in sehr eigenartiger Gestalt. Man denke an einen Vinzenz von Paul oder an Alphons von Liguori; und welche Ströme von Segen, welche Antriebe zu höchster Heiligkeit sind von solchen Männern ausgegangen! Gewiß braucht darum nicht alle Kritik zu verstummen. Vielleicht hätten edlere Formen, hätte stärkere Einfügung in den Rhythmus der Liturgie noch einen Schritt weiter geführt. Aber solche Erscheinungen sind für den Anwalt eines „unverbogenen Christentums“ doch eine Mahnung zur Vorsicht in den Werturteilen. Das *Heilige* darf von uns ehrfurchtsvolle Behandlung fordern, auch wo es in ärmlichem Gewande erscheint. Im Reiche der Gnade darf der Rotstift der Kritik nicht wüten wie in einem Schülerheft. Wenn es Gott dem Herrn gefällt, wie mit einer gewissen Vorliebe gerade in diesen Formen die Triumphe seiner Gnade zu feiern, werden wir nicht von Mißbrauch und Unfug, von Sinnlosigkeit und grotesker Verzerrung sprechen. Wer eine solche Sprache führt, erweckt den Eindruck, daß ihm bei aller „wesentlichen“ Einstellung doch der Sinn für das Wesentlichste fehlt.

Zur Rücksicht, die die Heiligkeit des Gegenstandes gebietet, kommt die Rücksicht auf die kirchliche *Autorität*, die hinter den Formen steht und die für sie verantwortlich ist. Das gilt auch dort, wo nur Diözesangebräuche und Diözesanvorschriften in Frage stehen.¹⁰⁾ Die Forderung ist so selbstverständlich, daß sie keiner Erklärung bedarf. Das liebevolle Eingehen auf Sinn und Geist vorhandener Vorschriften und der würdige Vollzug dessen, was hic et nunc der kirchlichen Ordnung entspricht, ist offenbar die allererste Stufe, auf der sich liturgischer Eifer bewähren muß. Erst dann kann eigenes Schaffen und Planen weiterstreben — im Raum der dafür nicht allzu kärglich gelassen ist.

Eine dritte Rücksicht ist die auf die *historische Kontinuität*, auf das organische Wachstum. Es wäre

¹⁰⁾ Zur Bewertung von Diözesangebräuchen vgl. meinen Aufsatz „Was ist Liturgie?“, Zeitschrift für Katholische Theologie 55 (1931) 83—102.

doch etwas einfältig, wenn man das vorhandene Gewächs ausreißen und dafür abgeschnittene Blumen aus dem Garten des christlichen Altertums in die Erde stecken wollte in der Hoffnung, daß sie nun weiterblühen werden. Manche Einrichtungen und Gebräuche der alten Kirche gehören nun einmal einem Kulturboden an, der nicht mehr der unsere ist. So müßte allein schon der Wandel des Wirtschaftslebens eine Rückkehr zum allgemeinen Opfergang mit Lebensmitteln, zur Agape (die übrigens nie ein Frühstück nach dem Gottesdienst war, sondern eher ein Stück Karitas im Zusammenhang mit der Vesper), zur kirchlichen Fremdenbeherbergung (im Zeitalter der Gasthäuser) als Anachronismus erscheinen lassen. Aber auch im eigentlich religiösen Bereich und in dem, was durchführbar ist, kann eine Erneuerung nicht anders als nach den Gesetzen allmählichen Wachsens erfolgen. Dem entspricht es wenig, wenn z. B. ein Pfarrer erklärt, er habe seit zwei Jahren seine Pfarrei „liturgisch umgestellt“ — wie man eine Maschine umstellt.

Bei aller Zielklarheit im Grundsätzlichen, bei allem Festhalten der großen Linien liturgischen Lebens, müßte sich echt seelsorglicher Sinn auch einen sicheren Blick wahren für alles Lebenskräftige in dem, was lebendige Überlieferung ist, für alles Gesunde und Brauchbare in dem, was vorhanden ist, so wie es der Stolz der heutigen Architekten ist, bei Umbauten so schonend wie möglich mit dem alten Bauwerk umzugehen. Wir beginnen heute wieder Verständnis zu gewinnen für die gesunden Ansätze in den religiösen Bestrebungen um die Wende des 18. Jahrhunderts; ein Bischof Sailer ist uns dafür ein helleuchtendes Symbol. Wenn damals auch die berechtigten Ideen nur wenig bleibende Früchte gezeitigt haben, so lag das zum guten Teil an dem traditionsfremden Radikalismus, mit dem sie vertreten wurden, und an der hemmungslosen Kritik, von der sie begleitet waren. Um diesen Geist — und sein Schicksal — kennenzulernen, braucht man nur die von Pius VI. verworfenen Sätze der Synode von Pistoia (1786) zu lesen.¹¹⁾ Hier sollte man wirklich aus der Geschichte lernen.

Übrigens ist heute eine maßvolle Haltung in vielen Punkten schon fast Gemeingut geworden. Niemand wird heute mehr vertreten, daß man der Messe nur mit den Gebetsworten folgen könne, die der Priester spricht, so verdienstvoll die Verbreitung der priesterlichen Texte

¹¹⁾ *Denzinger* n. 1500—1599.

ohne Zweifel ist. Sogar die Deutsche Singmesse findet wieder verständnisvolle Würdigung; ist sie doch — in ihrer reinen Form sowohl wie in der der „Betsingmesse“ — ein Weg lebendiger Mitfeier, wie er dem Volke durchaus gemäß ist. Man beginnt auch wieder die altüberlieferten Gesänge und Gebete der Diözesangesangbücher zu schätzen, die ja auch ihrerseits einen erfreulichen Wandel durchmachen. Auch dem Rosenkranz wird man wieder öfter gerecht. Dabei mag es gleichwohl gelegentlich kleine Seelen geben, die eines Tages finden, sie seien so sehr liturgisch eingestellt, daß sie keinen Rosenkranz mehr zu beten vermögen. Weniger verzeihlich sind Fälle wie der jenes Kaplans, dem, wie er meinte, das Christusgeheimnis aufgegangen war und der nun glaubte, keine Marienpredigt mehr halten zu können. Ist es denn nicht (auch rein historisch) die Begeisterung für Christus gewesen, die die Marienverehrung hervorgetrieben hat?

Andere Punkte finden eine weniger wohlwollende Beurteilung. Man glaubt sie nicht ungezwungen in sein Ideal einordnen zu können. Und doch ist der Grund oft auch hier nur der, daß man mit seinem Urteil allzu sehr an der Oberfläche haften bleibt.

Ein solcher Punkt ist die Praxis der *Andachtsbeicht*. Die Liturgie will frohe Gotteskinderstimmung; die Andachtsbeicht erneuert immer wieder das Sündenbewußtsein. Gewiß ist die Andachtsbeicht, d. h. die klarbewußte Anwendung des Bußsakramentes dort, wo nur läßliche Sünden vorliegen, erst etwa seit dem 9. Jahrhundert in den Klöstern durchgedrungen, wo sie allerdings schon als wöchentliche Beicht erscheint. Aber man könnte die Behauptung wagen: Hätte das christliche Altertum die Möglichkeit der Andachtsbeichte gesehen, hätte es keinen Anstand genommen, von ihr ausgiebigen Gebrauch zu machen. Ich verweise hier nur auf die eine Tatsache, die für die Bußgeschichte des ganzen ersten Jahrtausends bezeichnend ist: wir haben ein beständiges Herandrängen des ganzen Volkes zur Teilnahme an den Segnungen und Absolutionen, die über die öffentlichen Büsser gesprochen wurden, und an die Handauflegungen, die ihnen erteilt wurden, ein Herandrängen zu den sündentilgenden sakramentalen Gewalten der Kirche, das in Rom z. B. schon im 6. Jahrhundert dazu geführt hat, daß aus der früheren *oratio super poenitentes* eine *oratio super populum* geworden ist.¹²⁾ Was tun wir im Grunde an-

¹²⁾ Vgl. mein Buch: Die lateinischen Bußriten, Innsbruck (Rauch) 1932, S. 38 ff., 300 ff.

deres in der Andachtsbeicht, als daß wir, statt uns nur selber um seelische Reinheit zu mühen, uns an die Mater Ecclesia herandrängen und in der heiligen Berührung ihrer mütterlichen Hand immer wieder Läuterung und Heiligung suchen? Oder ist der Gedanke an die eigene Fehlerhaftigkeit überhaupt aus dem Bewußtsein zu verdrängen? Dann müßte man wenigstens das Nobis quoque peccatoribus und das Confiteor, ja auch das Pater noster aus der Liturgie streichen.

Für andere bildet der Gebrauch der *Privatmesse* einen Anstoß; er widerstreite dem Geiste der Gemeinschaft und dem Sinn der Liturgie. Man sollte eigentlich bedenken, daß die tägliche Privatmesse dort erwachsen ist, wo wir gewohnt sind, die klassischen Pflegestätten der Liturgie zu finden: in den Benediktinerklöstern des beginnenden Mittelalters;¹³⁾ und an gleicher Stätte lebt dieselbe Überlieferung bis heute fort, auch in jenen Klöstern, in denen die Liturgie in strengster Stilreinheit geübt wird. Die Gefahr peinlicher Häufung wird in Barockkirchen oft sehr geschickt durch die Verlegung der Seitenaltäre in je eine Kapelle überwunden. Tatsache ist, daß das Formgewand der Meßfeier, ihrer primären Bestimmung entsprechend, eine mitfeiernde Gemeinde voraussetzt. Hier mag der Feinempfindende, dem der Meßdiener kein genügendes Symbol der Gemeinde ist, einen gewissen Kontrast wahrnehmen. Aber ist es eigentlich ein Widerspruch gegen das Wesen des christlichen Opfers, wenn es unter Umständen vom Priester allein Gott dargebracht wird?

Ein anderer Punkt, der nicht allzu viel Verständnis findet, sind die *Herz-Jesu-Freitage*. Der Wochenzyklus ist aus unserem Gesichtskreis geschwunden. Die alte Kirche sah in Mittwoch, Freitag, Samstag, Sonntag die Hauptphasen des Erlösungsgeheimnisses allwöchentlich wiederkehren: Verrat des Judas, Leiden, Grabesruhe, Auferstehung. Fast nur eine blasse Erinnerung an den Sonntag als Tag der Auferstehung ist uns geblieben (geblieben übrigens am deutlichsten im volkstümlichen Gebrauch, an diesem Tage wie in der Osterzeit den „Engel des Herrn“ stehend zu beten). Auch der Tag der Passion tritt als solcher nur leise ins Bewußtsein, es sei denn durch das Läuten der großen Glocke „zur neunten Stunde“. Ist es da so unnatürlich, wenn dieser Tag einmal im Monat gerade durch eine auf diesen Ton ge-

¹³⁾ U. Berlière, L'Ascèse bénédictine, Maredsous 1927, S. 40 f. 156 f.

stimmte Feier des Erlösungsofers und die allgemeinere Teilnahme am Opfermahl ausgezeichnet wird? — Übrigens erhält in diesem Zusammenhange auch der Samstag mit seinem Officium de Beata neues Licht: darum ist er der Ehrentag Marias, weil sie damals, als der Herr im Grabe lag, allein den Glauben festgehalten hat. — Auch das vierzigstündige Gebet ist aus dem gleichen urchristlichen Gedankenkreise hervorgegangen: es ist die Verehrung der vierzigstündigen Grabesruhe Unseres Herrn, eine Andacht, deren Spuren man schon im 2. Jahrhundert findet. Dabei wird auch durch die in den letzten Jahrhunderten hervortretende eucharistische Ausgestaltung, ebenso wie durch die verwandte Aussetzung des Allerheiligsten im „Heiligen Grab“ im Grunde nur die altchristliche Linie fortgesetzt; gilt es ja den Leib des Herrn zu ehren, der verborgen im Grabe ruhte.¹⁴⁾

Im übrigen haben sich in dem auf sich gestellten *eucharistischen Anbetungskult* seit dem ausgehenden Mittelalter gewiß manche Formen ergeben, die, weil eben grundverschiedenen Ursprunges, mit jener Frömmigkeitsweise kaum zu harmonisieren sind, die von der römischen Liturgie von altersher vertreten und von Pius X. wieder neu betont worden ist. In einer Zeit, in der auch die Besten höchstens zwei- bis dreimal des Jahres die Eucharistie zu empfangen wagten, und da man, mit einer allegorischen Gesamtdeutung zufrieden, kaum ein Interesse hatte für die Einzelheiten im Gang der Meßfeier, ist das Verlangen begreiflich, das Sakrament so oft als möglich auch während der Messe zu frommem Aufblick ausgesetzt zu sehen; anders, wo man es wieder vorzieht, der fortschreitenden Handlung verständnisvoll zu folgen, und wo man wieder gelernt hat, die Teilnahme am Opfermahl als selbstverständliches Recht der Kinder Gottes zu verstehen. Theoretisch wird hier einen allmählichen Abbau niemand mehr bekämpfen, ebenso wie niemand mehr bestreiten wird, daß die normale Stelle für die Kommunionsspendung die Kommunion in der Messe ist. Gleichwohl wird durch ungestümen Reformeifer auch auf diesem Gebiet mehr geschadet als genützt. „Man muß Geduld haben nicht nur mit den reifenden Früchten, sondern auch mit dem welkenden Laub“ (Lippert). Man sollte jedenfalls nicht von „liturgischer Barbarei“, von „Mißbrauch“ oder gar von „dogmatischem Mißbrauch“ reden. Einen Mißbrauch könnte die Kirche

¹⁴⁾ Vgl. zum ganzen Fragenkreis meine Hinweise in der Zeitschrift für Katholische Theologie 55 (1931) 617—621.

in can. 1274 auch für die Fronleichnamsoktav nicht gestatten. Daß dem bereits vorhandenen Sakrament auch während der Meßfeier eine gewisse Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist übrigens eine Gewohnheit, die auch die alte Kirche kennt: die Kapsel mit den „sancta“ wurde während der Papstmesse nicht etwa nur auf einen erlesenen Platz gestellt, sondern durch einen eigenen Kleriker in den Händen getragen.

Es ist lehrreich, daß die liturgische Erneuerung in jenen Ländern am rüstigsten voranschreitet, am meisten über enge Zirkel und „liturgische Gemeinden“ hinauswächst und zum Ferment der Pfarrseelsorge und der Schulerziehung wird, wo sie am maßvollsten auftritt, wo sie sich ebenso von archäologischen Spielereien wie von harter Kritik am Bestehenden fernhält. An der letzten „Liturgischen Woche“ zu Namur (13.—16. Juni 1932) nahmen mehrere Bischöfe teil. Als sich vor einigen Jahren das interdiözesane Comité d'Action liturgique et paroissiale in einer Veröffentlichung, die dem Kardinal Van Roey von Löwen vorgelegt wurde, als von den Bischöfen „bestätigt“ oder „empfohlen“ bezeichnen wollte, entschied der Kardinal: Sagen Sie ruhig „eingesetzt“.¹⁵⁾ Vielleicht wird ähnliches auch in unseren Ländern einmal möglich.

Die Änderung der Formen ist gar nicht das Dringendste. Es geht ja um liturgische „Erneuerung“, also um religiöse Erneuerung aus den Kräften der Liturgie, aus den Tiefen erprobter kirchlicher Frömmigkeit. Es kommt also darauf an, daß der Geist der Liturgie, der Geist eines mittelpunktsicheren, frohen Christentums in zahlreichen Priestern lebendig werde. Dann wird derselbe Geist durch Gottes Gnade auf den Wegen der gewöhnlichen Seelsorge, der Katechese, der Predigt und auch der Gestaltung des Gottesdienstes wie von selbst das Leben der Pfarreien erneuern, daß es standhält auch in den Stürmen der Zukunft. Das Wachstum muß von innen her erfolgen; dann wird die erstorbene Rinde überlebter Formen von selber springen, wo es nötig ist.

¹⁵⁾ Cours et Conférences des Semaines liturgiques IX (1931) 25 f.

Sumer¹⁾ und Bibel.

Von Dr N. Schneider, Professor am Priesterseminar Luxemburg.

Es liegt eine große Tragik über der deduktiven Geistesarbeit so vieler Denker und Forscher. Wer vermag die Theorien und Weltanschauungssysteme zu zählen, die der wahrheitsuchende Mensch ans Tageslicht gebracht hat, um sie aber bald wieder als Fehlgeburt zu Grabe zu tragen? Und die sich Wissende dünkten, waren tatsächlich Irrende, und die sich zu den Sehenden zählten, waren in Wirklichkeit Blinde und Führer von Blinden.

Mannigfach sind die *Ursachen* dieser bedauerlichen Geistesverirrungen. Schon die Prinzipien können falsch sein, aus denen naturgemäß nur falsche Schlußfolgerungen gezogen werden können. Es können aber auch die Prinzipien selbst einwandfrei sein, aber infolge einer unlogischen Schlußfolgerungstechnik gestaltet sich das Endergebnis doch abwegig. Besonders verhängnisvoll ist es dann, wenn bei der ganzen Denkoperation das Irrlicht wissenschaftlicher Voreingenommenheit maßgebend ist. Oder wenn noch weniger empfehlenswerte Beweggründe mitentscheidend sind. Wenn man sich von der Sucht verleiten läßt, neu in den Gedankengängen und geistreich in der Darstellungsform zu erscheinen, unbekümmert darüber, ob etwas wahr oder falsch ist, ob man seine Leser in der Wahrheit oder im Irrtum bestärkt. Am tragischsten ist diese Erscheinung dann, wenn selbst die besten Köpfe sich durch verblüffende Modetheorien mit fortreißen lassen, so daß diese eine Zeitlang Buch und Katheder beherrschen, bis endlich eine ernüchterte Betrachtungsweise das Blendwerk in seiner gähnenden Hohlheit aufdeckt, und die enttäuschten Führer und Ge-

¹⁾ Die Sumerer waren die älteste Bevölkerung Südbabyloniens gewesen. Wenn die Ausgrabungen der letzten Jahre Spuren einer vorsumerischen Kulturschicht in Mesopotamien nachgewiesen haben, so bleibt doch bestehen, daß die sumerische Kultur unmittelbar der babylonischen vorherging und ihr als Grundlage diente. Sicher ist ferner, daß die Sumerer die Erfinder des Keilschriftsystems waren, das von den einwandernden Semiten übernommen wurde. Die sumerische Sprache, eine agglutinierende Sprache, gehört einem andern Sprachstamm wie die akkadische Sprache an, die einen Zweig der semitischen Sprachgruppe darstellt. Auch der Rasse nach waren Sumerer und Akkader, so nannten sich die ältesten semitischen Ansiedler in Babylonien, verschieden. Die altbabylonische Geschichte pflegt man in drei Zeitperioden einzuteilen: die altsumerische Zeit, die akkadische Zeit und die neusumerische Zeit, die mit den letzten Jahrhunderten des dritten vorchristlichen Jahrtausends ihr Ende fand.

führten wieder einmal tief beschämt ihr „ergo erravimus“ sprechen müssen.

Psychologisch rätselhafter gestaltet sich dieser Vorgang dann, wenn es sich um Wissensgebiete handelt, die mehr positiver Natur sind. Hierher gehören vor allem die historischen Wissenschaften, deren alleinige Aufgabe darin bestehen sollte, tatsächlich Geschehenes zur Kenntnis zu nehmen. Und doch, wie viele Theorien sind schon z. B. in der vergleichenden Geschichtswissenschaft der ältern Religionssysteme aufgestellt worden, die bald wieder als historisch unhaltbar preisgegeben werden mußten?

Friedrich Delitzsch würde heute es nicht mehr wagen können, seine Babel-Bibelvorträge vor 30 Jahren in der damaligen Form und Aufmachung zu halten. Desgleichen könnte *Winckler* heute nicht mehr wie vor zwei Dezennien seinen Panbabylonismus in der damaligen Fassung aufrecht erhalten. Und *Wellhausen* seine ursprüngliche Pentateuchkritik auch nicht. Also haben sie geirrt, und mit ihnen ihre Schüler und Verehrer. Und doch hatten sie sich feiern lassen als Bannerträger modernster Gedanken und Errungenschaften! Und doch galten in manchen Gelehrtenkreisen ihre Auffassungen als unabänderliche wissenschaftliche Dogmen, so daß man für jene, die noch zögernd und ablehnend abseits standen, nur noch ein mitleidiges Achselzucken übrig hatte.

Welche spezifische *Ursachen* kommen zu den oben angedeuteten auf diesen Wissensgebieten hinzu? Manchmal ist es das Fehlen eines objektiv orientierten historischen Wirklichkeitssinnes sowie der Überzeugung, daß für historische Tatsachen ausschließlich positiv historische Dokumentierung ausschlaggebend sein muß. Ferner werden nicht selten Zusammenhänge konstruiert zwischen Anschauungen und Erscheinungen, die zeitlich und räumlich viel zu weit voneinander abstehen. Einzel-tatsachen werden verallgemeinert, für die spätere Zeit Bezeugtes wird in die frühere Zeit zurückprojiziert. Bei vergleichenden Gegenüberstellungen werden wesentliche Differenzialpunkte nicht beachtet und bei entfernterer Analogie wird sofort auf Identität geschlossen. Der Sicherheitsgrad einer Schlußfolgerung wird nicht genau umschrieben, und eine Konklusion, die an sich nur eine mehr oder weniger große Probabilität beanspruchen dürfte, wird bald, als ob es sich um ein sicheres wissenschaftliches Ergebnis handle, zur Grundlage neuer Auf-

stellungen gebraucht, oder besser, mißbraucht. Die historische Möglichkeit wird zur historischen Wirklichkeit, die Hypothese zur These umgeschaltet. Bloße Konjektur wird zur bedingungslosen Affirmation.

Wenn wir diese unwissenschaftliche Forschungsmethode, wie sie in den letzten Dezennien gerade auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte sich so unheilvoll ausgewirkt hat, nicht nachdrücklich genug brandmarken können, dann soll damit zugleich das Urteil über eine kleine Schrift ausgesprochen sein, die in vergleichender Gegenüberstellung *die Offenbarungslehren des Alten und noch mehr des Neuen Testaments als eine organische Fortentwicklung aus der sumerischen Urlehre darzustellen versucht*. Es handelt sich um das erste Heft des 32. Bandes der Veröffentlichungsserie „Der Alte Orient“, die durch die vorderasiatisch-ägyptische Gesellschaft, Sitz Berlin, in der Hinrichs'schen Buchhandlung zu Leipzig herausgegeben und den Mitgliedern der Gesellschaft als Jahresgabe zugestellt wird. Fragliches Heft trägt den Titel: „*Der Kosmos von Sumer*“ und hat den Leipziger Professor für Religionsgeschichte *D. Dr Alfred Jeremias* zum Verfasser. Es kommt dieser kleinen Schrift eine um so größere Bedeutung zu, als sie sich selbst als „*Programmschrift*“ darstellt und in der Tat auch die leitenden Ideen systematisch zusammenfaßt, die der Verfasser in seinen beiden größeren Werken: „*Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*“ (de Gruyter, Berlin 1929, 2. Aufl.), und „*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*“ (Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1930, 4. Aufl.) wissenschaftlich bewiesen zu haben vermeinte. Schon bei diesen größern Werken bleibt es ein Rätsel, wie dieselben veröffentlicht werden konnten. Denn die assyriologische und altorientalische Wissenschaft überhaupt hatten deren Unwert sofort erkannt und waren in vornehmer Ignorierung über dieselben hinweg zur Tagesordnung geschritten in der zuversichtlichen Erwartung, daß sie bald von selbst in der Vergessenheit untergehen würden. Aber sie hatten die Rechnung ohne die Theologie gemacht. Von daher kam die Rettung, denn auf dieser Seite sparte man nicht mit der bewundernden Anerkennung und pries sie als ausgezeichnete Hilfsmittel in der Erklärung der Offenbarungsbücher.

So hat noch neulich der katholische Theologieprofessor *Dr Hubert Junker* aus Passau in seiner Schrift: „*Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als*

Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung“, die die Vorträge wiedergibt, die Prof. Junker in einem wissenschaftlichen Kursus für Religionslehrer in Bonn gehalten hat, sich ausdrücklich auf die Autorität Jeremias' stützend und ihn wortwörtlich zitierend sich dessen Hauptsatz zu eigen gemacht, den Jeremias selbst als „Axiom der sumerischen Weltlehre“ bezeichnete und folgendermaßen formulierte: „Dem *Obern* entspricht das *Untere*. Alles *irdische* Sein und Geschehen entspricht einem *himmlischen* Sein und Geschehen.“ Dann hatte Prof. Junker hinzugefügt: „Was also Gesetz und Regel für das irdische Leben und das menschliche Wirken war, betrachtete man als Abbild eines himmlischen Gesetzes. Diese Auffassung kommt ja auch deutlich zum Ausdruck in der Begründung des Sabbatgebotes Ex 20, 11.“ Die zweite Lieblingsthese von Jeremias, seine wunderbar phantasiesprühende These von der „*einen* Madonna“, wo die Mutter des Erlösers mit der heidnischen Göttin Venus-Ishtar identifiziert wird, ist besonders von den rationalistischen Theologen aufgegriffen worden zur Verhöhnung des katholischen Marienkultes.

Angesichts dieser Verwüstungen in Theologenkreisen darf die Fachwissenschaft nicht mehr schweigen, sie muß aus der bisherigen Reserve heraustreten und in allem Freimut den wissenschaftlichen Unfug an den Pranger stellen, der hier mit der Sumerologie und nicht minder mit der christlichen Theologie in unqualifizierbarer Weise getrieben wird. Wir hatten einen ersten Alarmruf im Märzheft des Trierer „Pastor bonus“ unter dem Titel: „Religionsgeschichtliche Halluzinationen“ veröffentlicht, der auf kompetenter Seite allenthalben Anerkennung fand. Und gedrängt von derselben achtbaren Seite wollen wir an dieser Stelle denselben Alarmruf wiederholen, damit er möglichst viele Theologen erreiche, die in Gefahr sind, irregeleitet zu werden. An eine eigentliche wissenschaftliche Widerlegung kann unmöglich gedacht werden, weil wir es überhaupt hier nicht mit Wissenschaft zu tun haben, sondern mit einem Phantasiegebilde, das mit Hintansetzung jeglicher Gesetzmäßigkeit in der Denkkordnung einige historische Fetzen aufgreift, um sie in wort- und gedankenspielerischer Geistreichelei in eine wirklichkeitslose Ideenwelt hineinzu bauen. Im „Kosmos von Sumer“ ist auch nicht ein einziger Satz vorhanden, der nicht beanstandet werden müßte. Bei jeder Zeile müßte an den Rand vermerkt werden: „total falsch“, oder im günstigsten Falle: „Er-

ichtung ohne historische Dokumentierung.“ Es genügt, einige Spezimina herauszugreifen neben denen, die schon im „Pastor bonus“ zur Sprache gekommen sind, um den wissenschaftlichen Charlatanismus, wie er sich hier breit macht, einigermaßen ahnen zu lassen. Wollte man alles richtigstellen, dann könnte die Welt die Bücher nicht fassen.

1. Schon das „Axiom der sumerischen Weltlehre“, gemäß dem „das *Obere* dem *Untern* entspricht“ und das das Leitmotiv des ganzen Systems bei Jeremias bildet, dem ebenfalls Prof. Junker so restlos beipflichtet, kann aus sumerischen Dokumenten nicht belegt werden. Hier käme der Grundsatz in Anwendung: Quod gratis asseritur, gratis negatur. Wir haben es daher hier mit einer klassischen *petitio principii* zu tun, und mit der ebenso klassischen *fallacia* des Irrealen und Realen. Denn wenn unter dem „Obern“ das sumerische Pantheon verstanden wird, dann handelt es sich um eine reine *Fiktion* und um eine *Irrealität*. Denn dieses Pantheon mit seiner Theogonielehre und ihren Ausstrahlungen ist keine Realität, sondern nur irrige Spekulation des „Untern“. Also mußte zuerst das spekulierende „Untere“ bestehen, denn es hat in seiner Phantasie das „Obere“ ausgedacht. Wenn es sogar der Fall sein sollte, was aber nicht zugegeben sein soll, daß irgend ein philosophierender Sumerer ein derartiges System ausgedacht und auch schriftlich dokumentiert hätte, dann könnte und dürfte es unter keinen Umständen als Auffassung der Sumerer einfachhin angesehen werden, die zugleich Jahrtausende hindurch Gemeingut des sumerischen Volkes gewesen wäre. Ebenso wenig wie man behaupten könnte, die Anschauungen eines Jeremias sind die Anschauungen der Germanen nicht nur der Jetztzeit, sondern waren es auch schon vor tausend und zweitausend Jahren. Und hier müssen wir neben dieser unstatthaften Verallgemeinerung den weiteren Vorwurf der Ignoranz des eigentlichen Sumerertums bei Jeremias erheben. Wer die Kultur der Sumerer kennen will, muß die einschlägigen sumerischen Zeitdokumente kennen. Nicht alles, was in sumerischer Sprache geschrieben worden ist, gibt sumerisches Gedankengut wieder. Ebenso wenig, wie nicht alles, was in lateinischer Sprache geschrieben wurde, die Anschauungen der Altlateiner widerspiegelt. Tertullianus und Cyprianus und Augustinus sind weit entfernt, die philosophischen Anschauungen eines Cicero und Seneca zu teilen, und der Rückschluß aus den Werken dieser christ-

lichen lateinischen Schriftsteller auf die Auffassungen der Römer und Lateiner, die bloß einige Jahrhunderte von ihnen entfernt sind, würde als hirnerkrankt hingestellt werden, und mit Recht. Desgleichen ist ebenso unstatthaft der Rückschluß aus der spätern sumerischen Literatur auf die Auffassungen des früheren integralen und unvermischten Sumerertums. Und so geben wir Herrn Jeremias den wohlgemeinten Rat, wenn er etwas über Sumer schreiben will, vorerst in aller Ruhe und Sachlichkeit die immense sumerische zeitgenössische Literatur zu studieren, die hauptsächlich in den vielen Tausenden von *Wirtschaftsurkunden* vertreten ist, die die Sumerer schildern, so wie sie damals lebten und lebten, beteten, opferten und Handel trieben. Es wird ihm dann Hören und Sehen vergehen, wenn er einmal einen Einblick gewinnt in die historische Wirklichkeit, im Gegensatz zu seinen tollen Phantastereien.

2. Dasselbe wäre zu sagen zu folgender Auslassung, S. 21: „*Abraham war nach seiner geistigen Heimat nicht semitischer Babylonier, sondern Sumerer. Seine Heimat Ur in Chaldäa gehörte, wie die neuesten Ausgrabungen erwiesen haben, zu den südbabylonischen Städten, in denen sich eine sumerische Renaissance am längsten erhalten hat.*“ Damit wird behauptet, Abraham, Semite der Rasse nach, hätte seine semitischen Auffassungen und Anschauungen preisgegeben, da er in einem sumerischen Milieu lebte und wirkte. Wie sollen wir die fallacia dieser Argumentation klassieren? Es ist der Trugschluß „de posse ad esse“. Ein Semite konnte in einem sumerischen Milieu seine semitische Eigenart aufgeben, mußte es aber nicht. Daß er es getan hat oder nicht getan hat, darf nicht einfachhin behauptet werden, sondern muß historisch bewiesen werden, was hier nicht der Fall ist. Im Gegenteil. Der Begründungssatz mit dem Hinweis auf die neuesten Ausgrabungen in Ur besagt nur, daß sich eine sumerische Renaissance am längsten daselbst erhalten hat, besagt aber keineswegs, daß *alle* nichtsumerischen Ansiedler in Ur zu Sumerern geworden sind. Sowohl die allgemeine Kulturentwicklung in Babylonien als auch die Ausgrabungen allerneuesten Datums beweisen bis zum Überdruß, daß nicht das sumerische Element das semitische, sondern umgekehrt, daß das semitische das sumerische niedergerungen hat. Gerade die Zeit Abrahams war für Mesopotamien die höchste Blütezeit *semitischer* Kulturentfaltung, die den spätern Babyloniern fortwährend als Idealzeit vor-

schwebte, und die man zu jeder Zeit nachzuahmen trachtete, ohne jedoch denselben Höhepunkt je wieder zu erreichen. Ferner sagen die Ausgrabungen keineswegs, daß in Ur *Alles* und *Jedes* sumerisch geworden war, sondern nur, daß im Gegensatz zu andern Städten, die keine so ruhmreiche Vergangenheit aufzuweisen hatten, wie Ur, hier das in sumerischer Blütezeit Geschaffene nicht von den nachdrängenden Semiten ganz zerstört worden ist. Nun war Ur (Šeš-ab-ki-ma) etwa 200 Jahre *vor Abraham* die *Hauptstadt nicht nur von Sumer, sondern zugleich von Akkad* gewesen, und als solche war sie die Residenzstadt einer fünf Könige umfassenden Dynastie, die sich den Titel „*Könige von Sumer und Akkad*“ gaben. Schon dieser Umstand besagt ausdrücklich, daß Akkad einen wesentlichen Bestandteil des Reiches bildete, und daß dementsprechend die Akkader eine Vertretung in der Staatsverwaltung haben mußten und diese ihre akkadische Eigenart am Hof, im Staat und im Handel und Verkehr zu wahren wußten. Wie erobernd damals schon das semitische Element in keiner geringeren Stadt als in Ur in Chaldäa war, geht aus dem weitem Umstand hervor, daß von den fünf Königen der Dynastie von Ur, die 107 Jahre regierte, nicht weniger als drei semitische Namen hatten: Bûrsin, Gimilsin, Ibilsin. Daß desgleichen bei weitem die Mehrheit der königlichen Prinzen und Prinzessinnen, insoweit sie uns bekannt sind, ebenfalls semitische Namen trugen. Siehe mein „Das Drehem- und Djohaarchiv“, 5. Heft: Die höchsten Staats- und Kultusbehörden. Rom 1930! Semitische Gottheiten hatten damals eigene Tempel in Ur selbst, ja sogar in der Hofburg (é-gal) wurde semitischen Gottheiten geopfert. Siehe meine Abhandlung: Das Götterpaar d-Be-la-at-mûš-nir ù d-Be-la-at-dir-ra-ba-an in „Analecta Orientalia“ Nr. 6, Rom 1933! Und dies bereits zwei Jahrhunderte *vor Abraham*! Demnach erneut: *Vade et disce!*

3. Dann müssen wir noch einen Satz aus dem berühmtesten Kapitel „Die *eine* Madonna“ ins richtige Licht stellen, da Jeremias diese seine Erfindung selbst so hoch einschätzt, und die Genugtuung hat, daß die Offenbarungsgegner sich mit wollüstiger Gier auf diese Theorie gestürzt haben, um den katholischen Muttergotteskult ins Lächerliche zu ziehen. Von allen Tollheiten des Werkes dürfte aber gerade dieses Kapitel das tollste sein. Wir wollen nur den Schluß anführen: „*Die katholische Lehre hat mit ihrer Madonna-Himmelskönigin nichts Neues erfunden, sondern sie hat die Jungfrau-Mutter*

des in Christus erschienenen wirklichen Welterlösers zur überirdischen Himmelskönigin gemacht im Sinne der alten Lehre und ihres Mythos. Sämtliche weiblichen Gottheiten, auch Venus-Ishtar in allen ihren Gestaltungen, sind polytheistische Abwandlungen der einen Madonna. Auch wenn zwei Göttinnen nebeneinander erscheinen, sind sie nur zwei Gestalten der einen Madonna.“ (S. 12 f.) Jeder Sumerolog wird nicht anders tun können, als zu den letzten Behauptungen von der Jungfrau-Mutter und der „Gleichschaltung“, um ein jetzt geläufiges Wort zu gebrauchen, aller sumerischen weiblichen Gottheiten, mitleidig das Haupt zu schütteln und sich zu fragen, ob der Mann, der derartiges zu behaupten sich anmaßt, nicht auf dem Monde wohnt, da er sich herausnehmen zu können vermeint, über alle historischen Bezeugungen hinweg alle differenzierenden Merkmale der weiblichen Göttergestalten hinwegzuleugnen und die heterogensten Elemente in einen gemeinsamen Topf zusammenzuwerfen. Hier hat ihm wieder die krasse Ignoranz der eigentlichen zeitgenössischen Wirtschaftstexte einen katastrophalen Streich gespielt. Aber noch himmelschreiender ist seine Ignoranz in catholicis. Wenn auch die Erlösermutter als „Himmelskönigin“ angerufen und verehrt wird, so fordere ich doch Herrn Jeremias vor aller Welt heraus, mir zu sagen, wo ist der Katholik, der Maria als „Göttin“ verehrt. Denn Venus-Ishtar galten den Heiden tatsächlich als Göttinnen, und wenn Jeremias die Erlösermutter mit diesen Gottheiten identifiziert, dann macht er sie zur Göttin in gleicher Weise. Weiß er nicht, daß, wenn Maria auch der Ehrentitel „Himmelskönigin“ gegeben wird, dieser Titel nichts anders besagt, als daß Maria alle Heiligen des Himmels an Heiligkeit übertrifft, ohne aber dafür ihre wesentlich menschliche Natur verloren zu haben? Sie herrscht nicht als Göttin über Götter und Göttinnen. Maria wird von keinem Kahloliken als *Mythos* angesehen, sondern als eine historische Persönlichkeit, sie wird nicht zur Himmelskönigin „gemacht“, sondern weil sie es tatsächlich ist, wird sie als solche verehrt und angerufen.

4. Eine weitere Kostprobe. S. 28 schreibt Jeremias: „Der Christ betet: Erlöse uns von dem Bösen, aber er lebt so, als ob die Vollendung schon da wäre. Das ist das Pleroma der sumerischen Lehre. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es auch das Pleroma der eranischen Lehre ist.“ Ich möchte meine verehrten Leser bitten, diese Sätzchen ein zweites Mal, ein drittes Mal und ein

zehntes Mal zu lesen, um den Gedankenwirrwarr derselben in seinem ganzen Umfang zu erfassen. Es geht hier Rede von „dem Christen“ einfachhin, das heißt, es ist unter Christen dies so allgemeine Lehre und Praxis. Und worin besteht diese Lehre und Praxis? Der Christ betet anders als er lebt. Er betet um Erlösung vom Bösen und lebt so, wie wenn die Erlösung vom Bösen schon vollzogen sei. Es leben also zwei sich widersprechende Seelen in seiner Brust. Da mir im Laufe meiner theologischen Studien bis auf den heutigen Tag diese christliche Lehre noch unbekannt war, — denn angefangen von der Didache der Apostel über die Scholastik hinaus bis in die Neuzeit hinein bin ich noch nirgends auf eine ähnliche Lehre gestoßen — möchte ich den Verfasser ergebenst bitten, mir jenes theologische Werk oder jenen kirchlichen Kanon anzugeben, in denen diese christliche Lehre enthalten ist. Weiter: Dieser Gegensatz zwischen Beten und Leben beim Christen „ist das Pleroma der sumerischen Lehre“, mit andern Worten, Christentum und Sumerertum begegnen sich auf dem Gipfelpunkt ihrer Lehren und Anschauungen. Christentum ist also im wesentlichen nichts anders als Sumerertum. Eine solche Behauptung wird einen schon deshalb nicht mehr bei Jeremias wundernehmen, wenn man auch die andere liest, „*der wohlverstandene Hegel denkt sumerisch*“ (S. 11.) Und dann die Schlußbemerkung: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß es auch das Pleroma der eranischen Lehre ist!“ Das sieht fast wie russischer Salat aus. Christliche Lehre, sumerische Lehre und eranische Lehre in friedlicher Schwesterngemeinschaft in ein und demselben Menschenhirn. Proficiat! Wenn es nicht das Eine ist, dann ist es das Andere, oder besser alles zugleich!

5. Zum Schluß noch eine kleine Anthologie von andern Weisheitssprüchen aus dem „Kosmos von Sumer“. Der verehrliche Leser möge sich selbst seine Glossen dazu machen.

„Im Menschen sieht der Sumerer die Welt im Kleinen (Mikrokosmos), in der großen Welt den ‚großen Menschen‘ (Makrokosmos.“ (S. 7.)

„Die eine unteilbare, unverwandelbare Welt rollt in kreisläufigen spiralischen Äonen.“ (S. 8.)

„Die Materie ist an sich nicht etwa gottwidrig gegenüber einem göttlichen Geist, sie wird nur dadurch gottwidrig, daß die antipolarische Strömung statt der polarischen sie in Funktion setzt. Es gibt kein absolutes Ja

und Nein gegenüber der unteilbaren unwandelbaren Realität.“ (S. 8.)

„Das Obere wird funktionell zum Unteren und hat dadurch die Macht, das substantiell nach unten Gehörige zu heben.“ (S. 9.)

„Die eine Madonna erscheint als das Ewigweibliche. Aber man darf dabei nicht an eine Spaltung des Männlichen und Weiblichen denken, die niemals eine eigentliche ist und immer nur funktionelle Bedeutung hat. Die Urmutter-Allmutter der alten Lehre ist mannweiblich, bzw. weibmännisch.“ (S. 12.)

„An Stelle der kosmisch-äonischen Schauung der sumerischen Lehre war eine innere Schauung getreten, die den kosmisch-äonischen Lauf in der Seele des Mikrokosmos-Mensch sieht.“ (S. 21.)

„In der Christuswirklichkeit kristallisiert sich das kosmisch-äonische Geschehen.“ (S. 22.)

„Die äonische Schau befähigt den Propheten, das Schicksal als Ganzes zu schauen und Ja zum ganzen unteilbaren Geschehen zu sagen. Er ist Heilsprophet. Seine Tragik liegt darin, daß er als Unheilsprophet erscheinen muß, solange er im Unheil, in der Drehung der Fluchzeit, die notwendige Stufe zur Erlösung sehen muß. Sobald er mit verengtem Blick das Eine als Zweites sieht, gestört durch den Gegensatz von Gut und Böse, am Sieg über das Böse verzweifelnd, steigt er von seinem Beruf in den Irrtum hinab. Dann wird er falscher Prophet.“ (S. 24.)

„Das Pleroma-Kristall liegt allein in der Christuswirklichkeit. Als die Zeit erfüllt war, kam er aus dem Zentrum des Exzentrischen, zerstörte die Werke des Teufels.“ (S. 28.)

„Das heilige Mahl ist nicht Geist in Stoff verwandelnde Magie, sondern Geist im Stoffe darstellendes Symbol, und sein Ziel ist nicht die letzte Verkörperung, sondern die erste Schauung.“ (S. 29.)

Sapienti sat!

Sponsa Christi.

Von Prof. Dr P. Ketter, Trier.

„Wer es zu fassen vermag, der fasse es.“
(Mt 19, 12.)

1. „Heirat und Tod sind die beiden Ziele, denen jedes Menschenleben zustrebt“, schreibt Artemidor von Ephesus in seinen Traumbüchern. Damit hat er die erschreckende Armut der alten Welt an höheren Lebensidealen bezeugt. Vom Frauenleben der Antike gilt das Wort im verstärkten Sinne; denn der unverheirateten Frau bot das Leben weder eine Aufgabe noch einen Inhalt.

Was der Heide Artemidor dem Menschenleben überhaupt als Zielpunkte setzt, hat Israels größter Prophet als göttliches Strafgericht über die herrschsüchtigen und putzsüchtigen Frauen verkündet. Seine Worte sind ein klassischer Ausdruck weiblichen Minderwertigkeitsgefühls, wie es sich ausprägt, wenn nur die Heirat, nur der Mann dem Frauenleben Zielpunkt sein soll. „Und sieben Weiber werden sich an jenem Tage an *einen* Mann anklammern und ihm sagen: Unser eignes Brot soll uns zur Nahrung und unser eigener Rock zum Kleide dienen; nur laß uns deinen Namen tragen. Befrei uns von der Schande!“ (Is 4, 1.)

Also erst dann hatte die Frau der heidnisch-jüdischen Zeit Bedeutung und Ansehen, wenn sie den Mädchennamen darangab und vom Mann einen neuen Namen, den Mannesnamen erhielt. Erst dann war sie „von der Schande frei“, wenn sie einen Freier gefunden hatte und den Jungfrauenstand mit dem Ehestand vertauschte, indem sie den Schritt vom Mädchen zur Frau tat. Was blieb da noch der Frau an personalem Eigenwert neben dem Geschlechtsunterschied?

Das ist durch Jesus anders geworden. Indem er die Frau als Mensch mündig erklärte und sie als sittliche Persönlichkeit nicht unter, sondern neben den Mann stellte, konnte fñrderhin die Heirat nicht mehr einziges, noch hñchstes Lebensziel der Frau sein. Sie erwirbt nicht erst in der Ehe das volle Recht einer Bñrgerin des Gottesreichs.

Jesus geht noch einen Schritt weiter. Er erhebt die Sorge um das Heil der Seele, das Suchen nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, zur ersten Pflicht des Menschen. Alle Erdengüter kommen nicht in Vergleich mit dem Reichtum der Seele. Aus dieser Grundhaltung heraus muß jener Stand und Beruf als der erha-

benste betrachtet werden, der dem Menschen die Erfüllung der obersten Pflicht erleichtert. Alles, was ans Irdische bindet, erscheint als Hemmung. Nun fordert aber die Ehe ihrer Natur nach von der verheirateten Frau volle Hingabe an den Mann. Es darf ihr nicht einerlei sein, ob sie ihm gefällt oder nicht, ob sie ihn zufriedenstellt und beglückt oder nicht. Anders beim Unverheirateten. „Der Unverheiratete ist um die Sache des Herrn besorgt; er sucht dem Herrn zu gefallen. Der Verheiratete ist um die Dinge der Welt besorgt; er sucht seiner Frau zu gefallen. So ist er geteilt. Die unverheiratete Frau und die Jungfrau ist besorgt um die Sache des Herrn; sie will heilig sein an Leib und Seele. Die Verheiratete dagegen ist besorgt um weltliche Dinge; sie sucht dem Manne zu gefallen“ (1 Kor 7, 32–34). „Wer also seine Jungfrau verheiratet, tut gut; wer sie nicht verheiratet, tut besser“ (1 Kor 7, 38).

Aus dieser seelischen Einstellung des verheirateten und jungfräulichen Menschen heraus müßten wir ohne weiteres folgern, daß in den Augen Jesu der Jungfräulichkeit grundsätzlich der Vorrang vor der Ehe gebührt, auch wenn wir kein Wort darüber in den Evangelien fänden. Wir hätten in der Bewertung der Jungfräulichkeit durch den Apostel Paulus eine klare Sinndeutung der Lehre Jesu. Doch wir sind nicht auf Schlußfolgerungen und mittelbare Zeugnisse angewiesen. Jesus selbst hat es mit aller wünschenswerten Klarheit der Welt verkündet: *Der Stand der gottgeweihten Jungfräulichkeit ist grundsätzlich höher zu schätzen als die Ehe.*

Soeben hatte Jesus den Pharisäern die Ehescheidungsfrage beantwortet. Der Ernst seiner Worte hatte die Jünger nachdenklich gemacht. Wie sie mit dem Meister im Hause allein sind, tauschen sie ihre Gedanken aus und richten neue Fragen an ihn. Der Schwung ihres Idealismus trägt noch nicht höher als zu der resignierten Feststellung: „Wenn die Sache zwischen Mann und Frau so steht, ist das Heiraten nicht zu empfehlen“ (Mt 19, 10). Der Verzicht auf die Ehe erscheint ihnen als einziger Ausweg, um den Lasten eines lebenslänglichen Joches zu entgehen. Ehelosigkeit wäre also das kleinere Übel. Man sieht, da fehlen noch die Voraussetzungen zum richtigen Einschätzen des Gutes, das Jesus den hochgesinnten Seelen zu empfehlen beabsichtigte. Darum sagte er den Jüngern: „Nicht alle fassen dies, sondern nur die, denen es gegeben ist. Es gibt nämlich Menschen, die vom Mutterschoße her zur Ehe unfähig sind; es gibt auch solche,

denen von den Menschen die Fähigkeit zur Ehe genommen worden ist; und es gibt solche, die aus eigenem Antrieb um des Himmelreiches willen auf die Ehe verzichtet haben. Wer es zu fassen vermag, der fasse es“ (Mt 19, 11—12).

An diesen Jesusworten kommt keine Zeit mehr vorbei, wenn sie nach höchsten Lebenszielen Ausschau hält. Sie gehören, wie so viele andere, zu den schöpferischen Ideen, die das Angesicht der Erde erneuern. „Ich bin gekommen, auf daß sie Leben haben, und zwar in Fülle haben“ (Jo 10, 10). Hier ist eine von diesen Lebensquellen Christi freigelegt. „Dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, um Zeugnis für die Wahrheit abzulegen. Jeder, der ein Kind der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.“ Das Lob Christi auf die Jungfräulichkeit gehört zu den feierlichen Zeugnissen für eine Wahrheit, die über die Grenzen des bis dahin Erkannten hinausweist. Aber nur Kinder der Wahrheit begreifen ihren Vollsinn. Mehr als sonst gilt hier Jesu Wort, daß sich erst im Leben nach der Wahrheit die Wahrheit ganz erschließt: „Wenn jemand den Willen dessen tut, der mich gesandt hat, so wird er erkennen, ob meine Lehre von Gott kommt, oder ob ich aus mir selber rede“ (Jo 7, 17). Die Lehre Christi ist auch in ihren tiefsten Fragen keine Geheimwissenschaft für gnostische Konventikel. Sie ist wie das Meer allen zugänglich. Aber nicht jene werden der Unendlichkeit des Meeres inne, die ihr Schiffelein nur in einer Bucht am Ufer segeln lassen, sondern die hinausfahren ins Uferlose. So vermögen nur jene Jesu Wort von der Jungfräulichkeit zutiefst zu erfassen, die selber jungfräulich dem König der Jungfrauen folgen. „Wenn ihr an meinen Worten festhaltet, seid ihr wahrhaft meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Jo 8, 31—32).

Der Urtext der Worte über die Jungfräulichkeit redet von „Verschnittenen“ und „Verschneiden“. Der Ausdruck will bildhaft verstanden sein, wie auch das Abhauen der Hand und das Ausreißen des Auges bildhaften Sinn hat. Jesus will in dreifacher Steigerung sagen: Manchen ist der Weg zur Ehe durch natürliche Mängel versperrt, sie können keine rechte Ehe eingehen, selbst wenn sie es wollten. Andere sind erst später durch fremde Gewalt ihrer Eignung zur Ehe beraubt worden. Auch ihnen ist der Weg zur Ehe dauernd versperrt. In beiden Fällen ist ohne oder gegen den Willen des Betroffenen die Ehe-

losigkeit als Lebensform gegeben. Es ist bitteres Müssen. Aber es gibt darüber hinaus ein frohes Dürfen, ein freies Verzichten auf das, was den meisten so begehrenswert erscheint. Und zwar ein immerwährendes freies Verzichten; denn auch bei den zwei ersten Gruppen ist es ein dauerndes Müssen. So kann also Jesu Wort nicht nur von der zeitweisen Enthaltung von der Ehe und nicht nur von der vorehelichen Keuschheit gemeint sein; es geht um einen Lebensstand, um ein Ideal. Das übersteigt die Kräfte der Massen. Darum hat es Christus nicht zur Pflicht gemacht. Er wollte heldenmütige Seelen zum Streben nach einem Hochziel einladen, während seine Jünger aus mangelndem Opfersinn sogar vor der unauflösliehen Ehe zurückschreckten.

2. Auch unter Katholiken herrscht nicht selten ein ganz verschwommener Begriff vom Wesen der Jungfräulichkeit. Der Unverheiratete ist noch nicht Jungfrau im religiösen Sinne, d. h. in dem Sinne, wie Jesus von Jungfrauen spricht. Sogar die lebenslänglich bewahrte volle Keuschheit und körperliche Unversehrtheit erschöpft nicht das Wesen der Jungfräulichkeit. Ist es doch für jeden Menschen nach Gottes Gebot heilige Pflicht, diese volle Keuschheit und Unversehrtheit bis zur Ehe zu bewahren. Wer also nicht heiratet, ist nach Gottes Gebot zur lebenslänglichen vollen Keuschheit verpflichtet. Nun ist aber die Jungfräulichkeit im Vollsinn des Begriffes kein Gebot, sondern einer von den evangelischen Räten. Sie geht also über die gebotene standesmäßige Keuschheit hinaus.

Jungfräulichkeit im Sinne Christi hat zwei Pole, einen negativen und einen positiven. Erst, wo beide zusammentreffen, leuchtet das Ideal auf. Der negative Pol ist die Ehelosigkeit und körperliche Unberührtheit, oder wie Dietrich v. Hildebrand es ausdrückt: „Die Nichtaktualisierung der sinnlichen Sphäre.“¹⁾ Dieser negative Pol erscheint vielen irrtümlich als das Wesen der Jungfräulichkeit. Er bildet aber eigentlich nur ihre physische Voraussetzung. Der unversehrte Leib ist die reine Opfergabe. Wie aber ungesäuertes Weizenbrot nicht aus sich heraus zur eucharistischen Hostie wird, so ist nicht jeder unberührte Mensch Jungfrau im religiösen Sinne. Ja, diese Art von Reinheit hat vor der ehelichen Keuschheit nichts voraus, es sei denn die Möglichkeit, einmal den Gegenstand des Jungfräulichkeitsgelübdes zu bilden. Wer

¹⁾ Dietrich von Hildebrand, Reinheit und Jungfräulichkeit, München 1928, 130.

nur deshalb nicht heiratet, weil er keinen Mann oder keine Frau findet oder suchen will, steht im naturhaften wie im religiösen Sinne hinter den Verheirateten zurück, da ihm das naturhafte Gut der Fruchtbarkeit und das übernatürliche Gut des Sakramentes entgeht.

Der positive Pol hat wieder zwei Komponenten, beide unbedingt erforderlich. Zunächst muß der Verzicht auf die Betätigung der geschlechtlichen Anlage freiwillig sein. Wer durch soziale Verhältnisse, durch körperliche Mängel oder durch fremden Willen dazu gezwungen wird und lediglich aus diesem Zwang heraus ledig und rein bleibt, erfüllt nicht die Bedingung des Jungfräulichkeitsideals. Mehr noch! Sogar, wer aus der Not eine Tugend macht und das aufgezwungene Alleinsein und Reinbleiben hinterher freiwillig aus natürlichen Beweggründen bejaht, ermangelt doch noch dessen, was den reinen, ehelosen Menschen mit dem Ehrenkranz der Jungfräulichkeit schmückt. Und das ist *die bewußte Hingabe des eignen Wesens an Gott, die Weihe der natürlichen Unversehrtheit zur heiligen Opfergabe an Christus*. Dieses Gottgeweihtsein mit Leib und Seele, der freiwillige Verzicht auf die Zerteilung des Herzens in der Ehe, um ungeteilt Gott anhängen zu können, drückt dem Gold der Reinheit den übernatürlichen Prägestempel der gottgeweihten Jungfräulichkeit auf. Das Wesen der Jungfräulichkeit ist also das vollkommene Opfer eines unversehrten Leibes und einer von Gottesliebe erfüllten Seele an Christus. „Um des Himmelreiches willen“, sagt Jesus kurz. Er meint damit nicht nur das jenseitige Leben der Seligen. Auch nicht nur das diesseitige Gottesreich der Kirche. Beides gehört dazu, weil in beiden nur Gott im Mittelpunkt der Herzen steht. „Um des Himmelreiches willen“ bedeutet also „um Gottes willen“. So hat Christus in seiner Antwort an die Jünger den Sinn des Jungfräulichkeitsideals umfassend klargelegt. Der heilige Paulus schließt sich ihm an, indem er den Korinthern schreibt: „Die Jungfrau ist besorgt um die Sache des Herrn; sie will heilig sein an Leib und Seele“ (1 Kor 7. 34). Heilig sein heißt Gott vollkommen geweiht, dem Profanen entzogen sein. Nichts anderes verstehen Augustinus und Hieronymus, um nur diese beiden als berufene Deuter der Worte Christi zu nennen. „Das ist es nicht“, schreibt Augustinus, „was wir an den Jungfrauen rühmen, daß sie Jungfrauen (d. h. unversehrt und ehelos) sind, sondern daß sie Gott geweiht, durch fromme Enthaltbarkeit Jungfrauen sind. Denn ich halte nach meiner Überzeugung

eine verheiratete Frau für glücklicher als eine heirats-süchtige Jungfrau. Jene hat nämlich schon das, wonach diese sich noch sehnt.“²⁾ Hieronymus bemerkt ganz ähnlich: „Manche sind Jungfrauen dem Fleische nach, aber nicht dem Geiste nach; jene nämlich, die zwar einen unversehrten Leib, aber eine verdorbene Seele haben. Eine Opfergabe an Christus aber ist nur jene Jungfrauschaft, deren Geist kein Gedanke, deren Fleisch keine Lust befleckt hat.“³⁾

Nur wer von wahrer Jungfräulichkeit so wenig Ahnung hat, daß er sie mit bloßer Ehelosigkeit verwechselt, mag dem Vorurteil verfallen, unsere Klöster seien mit Menschen bevölkert, die in der „Welt“ keinen Anschluß fanden. Und wer vergißt, daß nur reine Gottesliebe Jungfrauen schafft, der mag in der christlichen Jungfräulichkeit eine Verirrung, etwas Unnatürliches sehen. Ihm sind jungfräuliche Menschen bedauernswerte oder gar verächtliche Geschöpfe, blutlos, Bäume ohne Frucht. Er wird Ellen Key's Urteil unterschreiben: „Hungerkünstler auf dem Gebiete der Liebe sind für die Lebenssteigerung der Menschheit bedeutungslos.“

Das mag von einem erzwungenen, selbstsüchtigen Junggesellenleben gelten und von einer „alten Jungfer“, aber nicht von echter Jungfräulichkeit, noch von einer gottgeweihten Jungfrau. Wo Selbstsucht vor den Lasten der Ehe zurückschreckt, oder wo unfreiwilliges Müssen statt der frohen, aus Gottesliebe getroffenen Wahl den Menschen „allein sein“ läßt, da fehlt das Öl in der Lampe. Da gibt es zwar Jungfrauen, aber keine klugen. „Es gibt nichts Düsteres als eine Jungfräulichkeit, der das Öl fehlt.“⁴⁾ Flucht vor der Ehe ist zu allen Zeiten das Zeichen sittlichen Tiefstandes gewesen; Begeisterung für das Jungfräulichkeitsideal dagegen bekundet edelstes Menschentum.

Mit geradezu erfrischender Eindeutigkeit hat die Kirche Christi ihr Urteil über jene opferscheuen, selbstsüchtigen Menschen gesprochen, die nicht aus höheren Beweggründen, sondern aus Verachtung der Ehe jungfräulich bleiben, die es „besser haben“ wollen als die Verheirateten. Die Synode von Gangra hat sogar im Jahre 343 solche aus der Kirche ausgeschlossen. Can. 1: „Wenn

²⁾ *Augustinus*, Von der Jungfräulichkeit, c. 11; *Migne*, PL 40, 401.

³⁾ *Hieronymus*, Gegen Jovinian, 1, 13; *Migne*, PL 23, 231.

⁴⁾ *Joh. Chrysostomus*, 78. Homilie zu Matthäus. Editio Montfaucon, VII, 849.

jemand den Ehestand schmäht und die Frau, die mit ihrem Manne in der Ehe lebt, auch wenn sie gläubig und fromm ist, verabscheut und tadelt, als ob sie nicht in das Reich Gottes eingehen könne, der sei im Banne.“ Can. 9: „Wenn jemand unverheiratet oder enthaltsam lebt, indem er aus Verachtung sich der Ehe entzieht, und nicht wegen der Schönheit und Heiligkeit der Jungfräulichkeit, der sei im Banne.“ Can. 10: „Wenn jemand von denen, die um des Herrn willen unverheiratet bleiben, sich stolz über die Verheirateten erhebt, der sei im Banne.“ Can. 14: „Wenn eine Frau ihren Mann verläßt und sich zurückziehen will aus Verabscheuung des Ehestandes, so sei sie im Banne.“⁵⁾ An diese Urteile mögen jene sich erinnern, die in der Lehre Christi und seiner Kirche über die Jungfräulichkeit Einseitigkeit erblicken.

3. Wäre der Mensch nur ein Menschenkind, hätte er nur ein Erdendasein und damit auch nur eine Diesseitsaufgabe, so ließe sich über die „Lebenssteigerung der Menschheit“ als Höchstziel streiten. Aber selbst dann sollte man glauben, die Betonung des Seelischen und Geistigen gegenüber dem Leiblichen und Geschlechtlichen müßte mehr Verständnis finden; denn auch dann würden durch den freien Verzicht auf die Ehe Kräfte frei, die ausschließlich in den Dienst des Ganzen gestellt werden könnten. Immerhin bliebe der Auftrag des Schöpfers „Wachset und mehret euch und bevölkert die Erde“ das Hauptgebot der Menschenkinder. Die Ehe wäre höchste Naturaufgabe, Nichtheiraten gleichbedeutend mit Nichterfüllen der ersten Menschenpflicht. Nun ist aber der Mensch in den Stand der Übernatur erhoben; das Menschenkind hat den Adel der Gotteskindschaft empfangen. Solcher Adel legt höhere Pflichten auf und steckt weitere Ziele. Über dem Gebot der Fortpflanzung steht das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Es verpflichtet zwar nicht zum Verzicht auf die Ehe; denn auch in der gegenwärtigen Weltordnung will der Schöpfer, daß sich die Menschheit erhalte und vermehre. So war der Auftrag „Wachset und mehret euch“ für die Stammeltern und ihre Kinder verpflichtend. Dieses Ziel wurde aber in den folgenden Generationen erreicht, ohne daß alle es sich zur Aufgabe stellten. Die Hinordnung auf Gott ist die oberste Seinsbestimmung. Das Gottesreich steht über dem Erdreich.

Wir dürfen auch nicht übersehen, daß in der Lehre Christi und der Kirche die Jungfräulichkeit zwar grund-

⁵⁾ Hefele, Konziliengeschichte, I², 780—785.

sätzlich und seinsmäßig dem Ehestande vorgezogen wird, daß aber damit noch nicht die Sicherheit geboten ist, daß der einzelne Mensch höhere sittliche Vollkommenheit erreicht, wenn er das Jungfräulichkeitsideal erwählt. Ein Lebensstand kann an sich vollkommener sein als der andere, ohne es für jeden zu sein. Der sogenannte „Stand der Vollkommenheit“ bezeichnet nicht alle, die ihn gewählt haben, als vollkommen, die anderen als Christen zweiter Klasse, sondern verpflichtet zu eifrigerem Streben nach sittlicher Vollendung und erleichtert den Berufenen dieses Streben. Eine heilige Elisabeth ist als Gattin und Mutter höher in der Vollkommenheit gestiegen als manche Klosterfrau ihrer Zeit. Das ist ein Trost für unsere Mütter, eine Warnung vor Selbstüberhebung für die Jungfrauen. „Ich überlege schon lange, ob ich ins Kloster gehen soll, aber mich stößt der Auserwähltenstolz mancher Schwester immer wieder zurück“, sagte mir eines Tages ein ehrlich suchendes Mädchen. Das Maß der Vollkommenheit ist in und außer der Ehe die Liebe: „Über all das aber habet die Liebe; sie ist das Band der Vollkommenheit“ (Kol 3, 14).

Die Empfehlung der Jungfräulichkeit entsprang mit-hin bei Jesus durchaus nicht einem finstern Asketentum, einer Geringschätzung der vom Schöpfer gegebenen Lebensgesetze. Jesus war kein einseitiger Essener und kein weltflüchtiger Therapeute. Er hat ja unmittelbar vor dem Ausspruch über die Jungfräulichkeit das Ideal der rechten Ehe gepriesen und es als Gottes heiligen Willen verkündet, daß der Mann alles hingibt, um das geliebte Weib zu gewinnen. Wenn er also gleich darauf den freiwilligen Verzicht auf die Ehe um des Himmelreiches willen den Seinen anrät, so nimmt er nichts von dem zurück, was er zum Lob der Ehe gesagt hat. Mutterliebe und Gattenliebe waren in Jesu Augen hohe Güter. Aber Gott lieben aus *ganzem* Herzen, aus *ganzer* Seele, aus *ganzem* Gemüte und aus *allen* Kräften, das blieb das höchste Gut.

Echte Jungfräulichkeit bringt sich selbst zum Ganzopfer dar und spricht im Augenblick der Hingabe an Gott ohne Vorbehalt und Einschränkung ihr „Suscipe!“ „Nimm hin, o Herr, meine ganze Freiheit. Nimm hin das Gedächtnis, den Verstand und jeglichen Willen. Alles, was ich besitze oder mein eigen nenne, hast du mir geschenkt: ich schenke es dir restlos zurück und übergebe es gänzlich dem Walten deines Willens. Nur deine Liebe schenke mir mit deiner Gnade, dann bin ich reich genug und begehre weiter nichts mehr.“

In ihrer Erhabenheit und wunderbaren Anpassung an die Anlagen der Menschennatur enthüllen sich Christi Forderungen und Empfehlungen um so herrlicher, je tiefer wir in ihren Sinn eindringen. Christus wollte den ganzen Menschen erlösen und zur Vollkommenheit emporführen. Der Gottmensch wußte, daß auch die reinste eheliche Liebe Konflikte heraufbeschwören kann. Er wußte, „daß die Heiligkeit einer Liebe gefährdet werde, nicht durch das, was unter ihr ist, sondern durch das, was über ihr ist“, wie Ida Fried. Coudenhove von der menschlichen Liebe der heiligen Elisabeth zu ihrem Gatten Ludwig schreibt.

Das erinnert an ein Wort von Kierkegaard, der in solcher Spannung seine Verlobung löste, um dem inneren Menschen freie Bahn zu schaffen. „Die Wahrheit dieses Erdenlebens ist, daß keine Liebe zwischen Mensch und Mensch vollkommen glücklich werden kann und soll, vollkommen sicher werden darf! Denn, göttlich verstanden, hat selbst die glücklichste Liebe zwischen Mensch und Mensch noch eine Gefahr, an welche die bloß menschliche Auffassung der Liebe nicht denkt, die Gefahr, daß die irdische Liebe zu heftig werden kann und so das Gottesverhältnis stört; die Gefahr, daß das Gottesverhältnis selbst die glücklichste Liebe als Opfer fordern kann, wenn, menschlich geredet, eitel Friede und weit und breit keine Gefahr zu sehen ist, und aus der Möglichkeit dieser Gefahr folgt, daß du auch im glücklichsten Liebesverhältnis immerfort wachen mußt: nicht in der Besorgnis, daß du des Geliebten überdrüssig werden möchtest oder der Geliebte deiner überdrüssig werden möchte, aber in der, daß ihr miteinander Gottes vergessen könntet, oder doch der Geliebte oder du selbst.“⁶⁾

Wenn eine Seele um das Ideal der Jungfräulichkeit ringt, so erlebt sie eine gewaltige Spannung. „Diese Spannung ist nicht die Spannung zwischen Gut und Böse, sondern zwischen dem kleinen Gut und dem höchsten; ist nicht der Kampf zwischen Licht und Finsternis, sondern zwischen dem Lichtlein und der Sonne; nicht zwischen Natur und Verderbtheit, sondern zwischen Natur und Übernatur; nicht zwischen Mensch und Teufel, sondern zwischen Mensch und Gott. Sie ist ein Teil unseres Menschseins und unseres Gottesverhältnisses.“⁷⁾

⁶⁾ *Ida Friederike Coudenhove*, Gespräch um die heilige Elisabeth, Frankfurt a. M. 1931, 17—18.

⁷⁾ Ebd. 20.

Wer die Jungfräulichkeit zu seinem Lebensinhalt macht, verzichtet zwar auf vieles. Nicht alle fassen es, wie und warum man darauf verzichten kann. Der jungfräuliche Mensch selbst aber weiß, wie er gerade durch den Verzicht reich geworden ist. Er hat seine Seele gefunden, indem er sie um des Himmelreiches willen verlor. Verzicht auf Sinnfälliges bringt ihm Gewinn des Übersinnlichen. „In der Lebensgemeinschaft mit Christus seid ihr reich geworden an allem“, schreibt Paulus den Korinthern (1 Kor 1, 5). Die stete Lebensgemeinschaft mit einem Menschen fordert vielleicht größere Opfer, ohne jedoch diesen inneren Reichtum zu schenken. Wenn Jungfräulichkeit bedeutet: ungeteilt sein, in seiner Ganzheit Gott gehören und ihm dienen, dann erfüllt der jungfräuliche Mensch das Hauptgebot am vollkommensten. Er wird auch frei, um dem Gebot der Nächstenliebe, die ja nur angewandte Gottesliebe ist, alle Kräfte zu weihen. Und wenn alles Geteiltsein notwendig Unruhe und Spannung hervorruft, dann muß wiederum der jungfräuliche Mensch das auf Erden erreichbare höchste Glück, den ungestörten Frieden genießen. Er hat ja nur eine Unruhe: die Unruhe zu Gott. Er kennt nur eine Spannung: die Sorge um den Dienst des Herrn, das Verlangen, heilig zu sein an Leib und Seele.

Nicht in der größeren Leichtigkeit, sich einer Berufsaufgabe zu widmen, liegt also nach Christi Lehre der Sinn der Jungfräulichkeit, sondern in der gänzlichen, unmitttelbaren Hingabe des eigenen Wesens an Gott ohne den Umweg über einen geliebten Menschen des anderen Geschlechts. Die jungfräuliche Seele spricht mit der Braut des Hohenliedes zu Gott selbst: „Mein Geliebter soll mein werden und ich sein“ (Hohesl 2, 16). Sie hört die göttliche Einladung und folgt ihr: „Gib mir dein Herz! Laß deinen Augen meine Wege wohlgefallen!“ (Sprüche 23, 26.) Sie möchte, soweit es der Beschränktheit des Geschöpfes möglich ist, dem Geliebten mehr und mehr ähnlich werden; denn wo Liebe keine Gleichheit findet, schafft sie Gleichheit: „Amor aut pares invenit aut facit.“ Das Freisein vom Menschen macht dann in der Jungfräulichkeit erst recht frei für die Menschen. Wer allen dienen und allen alles werden will, um dem Gottesreich Eingang in die Herzen zu bahnen, kann sich nicht so eng an einen Menschen binden, daß er ihm volles Verfügungsrecht über sich gibt, wie es beim Eintritt in die Ehe geschieht. Das leuchtet auch denen ein, die vom innersten Sein der Jungfrauschaft nichts ahnen und

aus bloßer Zweckhaftigkeit den Verzicht auf die Ehe gut heißen. Je schwieriger sich die Berufswahl vieler Frauen und Männer gestaltet, je trüber die Aussichten auf eine eigene Familiengründung sind und je größer die Überzahl der Frauen gegenüber den Männern wird, um so mehr tut es not, das christliche Jungfräulichkeitsideal in seiner ganzen Schönheit und Anziehungskraft aufleuchten zu lassen. Je weiter die Kluft zwischen Religion und Leben wird und je eifriger daran gearbeitet wird, den religiösen Gedanken aus der Öffentlichkeit zu verdrängen, um ihn zum Katakombendasein zu verurteilen, um so dringender ergeht die Forderung an die in der Welt lebenden jungfräulichen Menschen, sich ihrer hohen Sendung bewußt zu sein. Nicht nur hinter schützenden Klostermauern dürfen Lilien blühen. Die „Lilien des Feldes“ müssen etwas vom warmen Hauche der Übernatur mitten ins kalte Getriebe der Welt hineintragen.

4. Auch der Jungfrau, die nicht ins Kloster geht und keinen Posten im öffentlichen Leben bekleidet, ist eine schöne Aufgabe gestellt im häuslichen Kreise. Es ist nicht recht, wenn viele einen Schrecken vor dem Beruf der „Tante“ haben oder wenn darüber billige Scherze gemacht werden. Wir alle kennen mehr als eine, die nicht „sitzen geblieben“ ist, sondern ehrenvolle Anerbieten ausgeschlagen hat aus Liebe zur Jungfräulichkeit. Der Weg zum Kloster stand offen, aber daheim gab es Pflichten der Liebe und des Apostolates, so opfervoll und selbstlos, daß das schwerste Ordensleben leichter gewesen wäre. In echtem Glaubensgeist beschritten sie den Weg stillen, verborgenen Wirkens; Gott allein weiß, welcher Heldengeist in diesen schlichten Herzen wohnt. Ich las irgendwo das Wort: „Man sollte einmal ein eigenes Buch verfassen über die Tanten im Leben bedeutender Männer.“ Manche Familie und manche vielgenannte Persönlichkeit verdankt es einer solchen Tante, wenn sie hoch emporgestiegen ist im Leben. Würde man aber das Ideal der freigewählten Jungfräulichkeit und der dienenden Christusliebe wegnehmen, es gäbe bald nicht mehr viele von diesen stillen Heldinnen. Die jungfräulichen Seelen liefern der Welt den Tatsachenbeweis dafür, daß es auch heute noch möglich ist, keusch und rein zu leben. Je mehr der Sinn für reines Frauentum schwindet, je frecher Laster und Gemeinheit sich auf der Straße zeigen, Tugend als Prüderie, Keuschheit als Schwäche gelästert wird, um so notwendiger wird es, das Jungfräulichkeitsideal ins Blickfeld zu rücken.

Eine deutsche Akademikerin — sie nennt in keuscher Bescheidenheit ihren Namen nicht — hat herrliche Worte über die Jungfräulichkeit an ihre Schwestern gerichtet: „Im Suchen und Ringen der Frauen um die Erkenntnis und Entfaltung ihrer innersten Art, um das Werden und Wachsen ihrer Persönlichkeit, sei eine lebensformende Idee auf den Leuchter gestellt, die schon die Zeit des Urchristentums mit ihrem Lichte erleuchtete und durchstrahlte. Zwar möchte, wem die Idee beglückender Lebensquell geworden ist, von diesem tiefen Geheimnis schweigen — erscheint es doch fast zu zart, um überhaupt davon zu sprechen — und doch muß es gerade im Dunkel unserer Zeit einmal von der Frau gesagt werden, wie beseligend diese Idee ist, damit dadurch mancher Suchenden ein Licht auf den Weg geworfen werde.

Diese Idee ist die Jungfräulichkeit, eine Idee, bei der Erkennen und Leben vielleicht eins ist. ‚Wer es fassen kann, der fasse es.‘

Jungfräulichkeit ist eine wunderbare Harmonie von Menschensehnsucht und Gottesgnade.

Jungfräulichkeit ist völlige Hingabe an das Geistige, das Absolute, an Gott.

Jungfräulichkeit ist Fülle, unsagbarer Reichtum, unbeschreibliche Harmonie und tiefer Frieden.

Jungfräulichkeit ist Einsamkeit, umstrahlt von der Gottesnähe.

Jungfräulichkeit ist beglückendste Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Frauenseele nach dem Geistigen, dem Unendlichen.

Jungfräulichkeit ist Freiheit; sie löst die Frau von aller Erdgebundenheit und Abhängigkeit von Menschen und Dingen, sie gibt vollkommene innere Selbständigkeit und bedeutet die Befreiung von dem furchtbaren Fluch, der nach dem Sündenfall über die Frau verhängt wurde.

Jungfräulichkeit ist die Antwort auf die Frauenfrage; sie gibt der Jungfrau den Vollwert reicher menschlicher Persönlichkeit, sie umstrahlt Ehe und Mutterschaft mit einer geheimnisvollen Weihe und wirft einen Abglanz ihres Lichtes in die Seele jeder Frau . . .

Im Laufe der Zeit hat man sich zu sehr gewöhnt, die Jungfräulichkeit nur in Verbindung mit den anderen evangelischen Räten in der geschlossenen Form des Klosterlebens zu sehen. Aber ist nicht die Idee größer und höher als die Formen, die sie schafft? . . . Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat einen neuen Frauentyp geschaffen, den die Vergangenheit in dieser Form nicht

kannte: die alleinstehende, selbständige, einsam lebende Frau. Wird nicht ihr und besonders der ohnehin stark geistig gerichteten Akademikerin diese Idee beglückendster Lebensinhalt sein können und ihr Sein mit Ewigkeitsglanz umstrahlen?

Einmal hat das Glück der Jungfräulichkeit einen glühenden Ausdruck gefunden in dem Lied, das die reinste Jungfrau gesungen, die erste, die diese Lebensidee in jubelnder Seele getragen. Auf den Bergen Judäas ist dieses Lied einst erklungen, und dankbaren Herzens geben alle diejenigen sein Echo weiter, denen die Jungfräulichkeit Erfüllung ihrer tiefsten Sehnsucht bedeutet: *Magnificat anima mea Dominum!*⁸⁾

Herrliche Früchte hat das Samenkorn getragen, das Christus in die Erde senkte, als er den Seinen die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen empfahl. Der Jubelruf seiner Mutter, der „allerseligsten Jungfrau“, über das Große, das der Mächtige an ihr getan hatte, hat lauten Widerhall in den Herzen geweckt. Maria ist zur Chorführerin ungezählter Scharen christlicher Jungfrauen geworden. Sie wissen alle, daß es nur Gnade ist, wenn der Allerhöchste zu „seiner kleinen Magd herabschaut“ und sie zur Hingabe ihres ganzen Seins beruft. Er gibt das Wollen und das Vollbringen. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch an euren Platz gesetzt“ (Jo 15, 16). Je tiefer die Erkenntnis göttlicher Berufung, um so lebendiger ist die Dankbarkeit für das Gnadengeschenk. Um so begeisterter stimmen alle, die es zu fassen vermochten, den Reigensang der Jungfrauen an:

„Der Heimat denk' ich nicht, nur deiner Gnade, Logos!
Der Mädchen denk' ich nicht, der Chöre gleichen Alters,
Der Mutter nicht und nicht der Liebsten Kreis; du nur,
Ja du, du bist mein alles, Christus!

Dir bleib ich rein und strahlendlichte Lampen tragend,
Eil' ich zu dir, Geliebter!

Du Lebensherzog, Christus, Heil dir! Licht ohne Abend!
Vernimm den Ruf! Ein Chor von keuschen Mädchen
preiset dich,

Du Blume ohne Makel, Liebe, Freude, Wissen,
O Logos, Weisheit du!

Dir bleib ich rein und strahlendlichte Lampen tragend,
Eil' ich zu dir, Geliebter!⁹⁾

⁸⁾ Vgl. Geist und Leben, Gedanken aus dem katholischen Frauenstudium der Gegenwart, Köln 1921, 19—20.

⁹⁾ *Methodius von Olympus*, Gastmahl, Köfels Bibliothek der Kirchenväter, 119.

Warum haben die Menschen nicht eher aus sich heraus diesen Edelstein der Jungfräulichkeit in die Ehrenkrone ihrer Besten hineingesetzt? Warum übte vor allem dieses Ideal keine stärkere Anziehungskraft auf die Frauen der vorchristlichen Zeit? Ganz unbekannt war es ja nicht; jedoch mehr nach seiner negativen als nach der positiven Seite geschätzt, mehr im Verzicht auf das Geschlechtliche als in der Hingabe an das Göttliche. Nach dieser Richtung weisen manche Bestimmungen des mosaischen Gesetzes. So die Vorschrift, daß der Hohepriester nur eine reine Jungfrau heiraten durfte, die Strafen für ein Vergehen gegen unbescholtene Mädchen, die Forderung ehelicher Enthaltsamkeit vor feierlichen religiösen Handlungen.¹⁰⁾

Erst aus der Schau der Zusammenhänge zwischen personalem Menschentum der Frau und Jungfräulichkeit gewinnen wir das Verständnis für die Größe der Tat Christi und für die Tatsache, daß der Welt vor Christus die rechten Maßstäbe zur Bewertung der Jungfräulichkeit fehlten. Solange die Frau wesenhaft nur als Ergänzung des Mannes, als Eheweib geschätzt wurde, galt auch die jungfräuliche Unversehrtheit vor der Ehe nur als ein Schatz, der für den Mann gehütet wurde. Ein lebenslänglicher Verzicht auf die Ehe mußte folgerichtig als Abfall von der Wesensbestimmung der Frau, als Vernachlässigung ihrer Pflichten gegen den Mann erscheinen. Darum der bei verschiedenen Völkern nachweisbare gesetzliche Zwang zur Ehe und die Duldung der Vielweiberei. Wer in den geschlechtlichen Funktionen den irdischen Daseinszweck der Frau erschöpft sieht, kann in lebenslänglicher Jungfräulichkeit lediglich etwas Unnatürliches erblicken, kein Ideal, sondern Dekadenz.

Das wurde im gleichen Augenblick anders, als Jesus das personale Menschentum der Frau proklamierte. Jetzt war der Weg zu einem neuen Hochziel frei. Nun erschien die Frau nicht mehr ihrem Frausein untreu, wenn sie das Freisein höher schätzte als das Gebundensein, die Hingabe an Gott der Hingabe an den Mann vorzog, wenn sie jungfräulich blieb, um ganz aus innerer Freiheit heraus ihre Persönlichkeit zu formen und ihr ganzes Sein, Leib und Seele, unmittelbar in den Dienst Gottes zu stellen.¹¹⁾

¹⁰⁾ Vgl. Exod 19, 15; 29, 30 ff.; Lev 8, 33 ff.; 1 Sam 21, 5—6; Alois Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift, Münster 1887, 14.

¹¹⁾ Der Verfasser beabsichtigt diese Gedanken in einem demnächst erscheinenden Buch „Christus und die Frauen“ eingehender darzulegen.

5. Unser Sinn muß sich wieder mehr für die eindringliche Sprache der *religiösen und liturgischen Symbolik* erschließen. Dann verstehen wir aus ihr diese geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen dem Geheimnis der Ehe und Jungfräulichkeit tiefer als aus nüchternen Darlegungen. Brautschleier, Brautkranz, Brautring und Brautkerze trägt die Braut, wenn sich am Altare die sakramentale Weihe des Ehebundes vollzieht. Ebenso aber schmücken diese Symbole die Jungfrau, wenn sie in feierlicher Jungfrauenweihe am Altare in die Schar der Gottgeweihten aufgenommen wird.

Frauen sollen in der Ehe Hüterinnen des Kostbarsten in Gottes Schöpfung sein, des Lebens in seiner zartesten, das grelle Licht noch nicht ertragenden Daseinsform. Darum müssen sie bis zum Hochzeitstage selber wie ein Geheimnis sein, wie ein Tabernakel Gottes, vor dem jeder heilige Ehrfurcht hat. So wird der verhüllende Schleier zum Sinnbild frauenhaften Wesens und zum Ehrenkleid der Braut, bis zu dem Tage, an dem sie mit ihrem Manne in den Dienst des Schöpfers tritt. Den Brautkranz trägt sie, wie ehemals die Priesterinnen den Kranz trugen, wenn sie opfernd und anbetend vor die Gottheit traten. Die Braut bringt ja das Opfer ihrer selbst und wird in der Selbsthingabe Spenderin des Sakramentes am Altare. Ihr Ring bleibt dauerndes Merkmal ihrer Bindung an die heilige Aufgabe der Familie und der unwandelbaren Treue gegen den, der ihr den Ring an den Finger steckt. Die Kerze aber, die emporgerichtet zum Ewigen, sich in heiliger Glut selbst verzehrt, um Gott zu verherrlichen, ist tiefes Symbol des ehelichen Opferlebens, des Lichtes und der Wärme der geläuterten Liebe.

All diese Zeichen sprechen noch eindringlicher, wenn die Jungfrau vor dem Altare kniet und dem Bischof oder dem von ihm bevollmächtigten Priester als dem Vertreter Christi ewige Jungfrauschaft gelobt. Sie verzichtet frei auf die natürliche Mutterschaft, um in ungeteilter Liebe dem göttlichen Königssohne anzuhängen. Ihr unberührtes Frauentum soll unberührt bleiben bis zur ewigen „Hochzeit des Lammes“. Darum „nimmt sie den Schleier“; er wird ihr lebenslängliches Ehrenkleid. In ihrem Herzen sollen noch erhabener Schätze gehütet werden als im Herzen der Gattin und Mutter.

Auch sie trägt den Brautkranz, weil sie das Opfer ihres Wesens Christus darbringt. Sie empfängt den Ring der Treue und opfert die Kerze der sich verzehrenden

Liebe, wie ihre Schwestern beim Ehesakrament, aber nicht für einen Menschen, sondern unmittelbar für Gott. Die Jungfrauenweihe am Altare ist nur das irdische Vorspiel zur himmlischen Hochzeitsfeier. Ihre Sehnsucht wird erst erfüllt, wenn sie von Christus die Einladung hört: „Veni sponsa, coronaberis, Komm meine Braut, du sollst mit dem Brautkranz geschmückt werden!“

Es ist schade, daß sich die ergreifende Feier der liturgischen Jungfrauenweihe meist in der Stille einer Klosterkirche vollzieht in Gegenwart der Mitschwestern und Angehörigen. Das wäre der rechte Anschauungsunterricht über die Würde gottgeweihter Jungfräulichkeit und ein augenfälliges Zeugnis dafür, daß die sakramentale Hingabe zweier Menschen zum lebenslänglichen Ehebund dadurch nichts an Wertschätzung verliert, wenn die Weihe einer Jungfrau zum ewigen Bund mit Christus mit noch höheren Ehrenbezeugungen umgeben wird, obwohl kein neues Sakrament dabei gespendet wird.

Mit brennenden Lichtern treten die Jungfrauen vor den Altar, wo der Bischof als Vertreter Christi sie erwartet. Der Erzpriester bittet als Brautführer und „Freund des Bräutigams“ (Jo 3, 29) um Segnung, Weihe und Vermählung mit Christus. Jede einzelne legt vor dem Bischof und in ihm vor Christus durch öffentliche Erklärung in die Hand des Bischofs das Gelübde steter Keuschheit ab. Es ist ihr Jawort auf die göttliche Berufung. Alle Heiligen des Himmels werden zu Zeugen und Fürsprechern angerufen und der Heilige Geist auf sie herabgefleht.

Es folgt die Segnung und das Anlegen der Gewänder, die die Jungfrauen fortan tragen, um zu zeigen, daß sie „Christus anziehen“ wollen, den „neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4, 24). Ebenso werden die Schleier, Kränze und Ringe gesegnet und nach dem feierlichen Weihegesang den einzelnen überreicht.

„Nimm hin“, spricht der Bischof beim Anlegen des Schleiers, „den heiligen Schleier. Man soll daran erkennen, daß du die Welt verachtest und dich aufrichtig, demütig und in ganzer Herzenssehnsucht Christus als Braut hingegeben hast. Er schütze dich vor allem Übel und führe dich zum ewigen Leben.“

Den Ring steckt er ihr an den Finger mit den Worten: „Ich vermähle dich mit Jesus Christus, dem Sohn des höchsten Vaters; er bewahre dich unversehrt. So empfangen den Ring der Treue, das Siegel des Heiligen

Geistes, auf daß du Braut Gottes heißest, und nachdem du ihm treu gedient hast, die ewige Krone empfängst.“ Voll Begeisterung stimmen die Jungfrauen das Lied an:

„Ihm bin ich angetraut,
Dem die Engel dienen,
Vor dessen Schönheit
Sonne und Mond in Staunen stehn.“

In freudigem Stolz erheben sie die Rechte, zeigen allen Anwesenden den Ring und singen:

„Seinen Ring gab mir mein Herr Jesus Christus zum Brautpfand.

Wie eine Braut hat er mich geschmückt mit dem Brautkranz.“

Nun legt der Bischof jeder Jungfrau den geweihten Kranz aufs Haupt und spricht:

„Nimm hin den Kranz, der Jungfrau Ehrenkrone. Wie unsre Hand dich jetzt auf Erden kränzt, so mögest du verdienen, von Christus einst im Himmel mit Herrlichkeit und Ehre umkränzt zu werden.“¹²⁾

Ist also die Ehe ungeteilte Selbsthingabe an einen Menschen, so ist die Jungfräulichkeit ungeteilte Selbsthingabe an Christus. Für Christus trägt die Jungfrau Schleier, Ring, Kerze und Kranz, wie das Mädchen für seinen Bräutigam. *Die gottgeweihte Jungfrau ist also Braut Christi.*

Das ist keine leere Phrase und kein mystischer Überschwang. Es ist geheimnisvolle, aber wahre Wirklichkeit. Wir treten da ins Allerheiligste des Tempels. Ein so wirklichkeitsnaher Denker wie der heilige Augustinus bemerkt dazu: „Diejenigen, die ihre Jungfräulichkeit Gott weihen, sind darum doch nicht unvermählt; denn sie nehmen an der Hochzeit der ganzen Kirche teil. Der Bräutigam bei dieser Hochzeit ist Christus.“¹³⁾

Das innerste Wesen der Jungfräulichkeit und zugleich die beispiellose Ehrung der Frauenseele durch Christus hat in diesem Titel „Braut Christi“ ihren Ausdruck gefunden.

„Der naturhafte Mensch erfaßt nicht, was vom Geiste Gottes kommt. Es erscheint ihm albern, und er kann es nicht verstehen, weil es geistig verstanden sein will“ (1 Kor 2, 14). Man möchte manchen, der mit unheiliger Hand an diese Dinge rührt und ehrfurchtslos in den hei-

¹²⁾ Vgl. *Athanasius Wintersig*, Die Weihe der christlichen Lebensstände durch die Kirche, in: *Die betende Kirche*², Berlin 1927, 439—446.

¹³⁾ *Augustinus*, Vorträge über das Johannes-Evangelium 9, 2.

ligen Bezirk eintritt, zurufen: „Löse die Schuhe von deinen Füßen; denn der Boden, auf dem du stehst, ist geweihte Erde“ (Exod 3, 5). Die Liturgie gibt den Titel „Braut Christi“ vorzüglich den gottgeweihten jungfräulichen Frauen, während der jungfräuliche Mann als „Freund Christi“ bezeichnet wird.¹⁴⁾ Das ist nach dem vorhin Gesagten nicht auffallend. Der Zug zur Hingabe ist in der Frau stärker als im Manne. Weil aber die Frau auch für das Religiöse empfänglicher ist, so findet die Unruhe ihres menschlichen Sehnsens eher als beim Manne in Gott ihr Genüge. Die Braut möchte mehr das Bewußtsein des Geborgenseins haben, den Freund beglückt das Verstandensein. Beide finden in Christus, was sie suchen, und zwar jeder Teil in der ihm naturgemäßen Form. Es ist in der Frauenseele, „wenn auch geheimer als beim Manne, ein Zug zu letzter Selbstbewahrung, die zuinnerst Bewahrung, Freiheit für den wirklich Unendlichen, für Gott ist. Das gänzliche Sich-Ausschütten führt selbst in der naturhaften Ordnung schließlich zum trostlosen Bewußtsein des Verbrauchtseins, des Verbrauchtseins auch von dem, was bewahrt werden mußte. Es bestätigt sich auch hier das alte Gesetz, daß das Menschliche nur menschlich bleibt, wenn es dahinter noch das Göttliche, das Heilige bestehen läßt.“¹⁵⁾ Die Braut Christi darf mit der heiligen Agnes sprechen: „Wenn ich ihn liebe, bleibe ich keusch; wenn ich ihn berühre, bleibe ich rein; wenn ich ihn aufnehme, bleibe ich Jungfrau . . . Ihm allein halte ich die Treue, ihm schenke ich mich mit ganzer Hingabe.“

Wer den Ehrentitel „Braut Christi“ in seiner Tiefe erfaßt, hat auch die Lösung für eine weitere Frage gefunden: Wie kommt es, daß wir die ungeteilte Hingabe von Leib und Seele an Christus Jungfrauschaft oder Jungfräulichkeit nennen, also den Namen für eines der erhabensten Geheimnisse des religiösen Lebens ausschließlich von der Frau hernehmen? Tritt denn nicht die Seele des Mannes, der sich ebenso ungeteilt Gott weihet, in ein gleich inniges Verhältnis zu Christus? Und doch trägt dieses Verhältnis nicht nur im Deutschen, sondern auch in vielen anderen Sprachen den weiblichen Namen, so daß die Geheime Offenbarung sogar von männlichen Personen, deren Reinheit gepriesen wird, sagt: „Sie sind nämlich Jungfrauen“ (Apk 14, 4). Ähnlich werden in alten Texten Abel, Melchisedek und Josef Jungfrauen ge-

¹⁴⁾ Vgl. *Athanasius Wintersig*, a. a. O., 428 ff.

¹⁵⁾ *Alois Wurm*, in: *Seele*, 14 (1932), 152.

nannt. Die kirchliche Liturgie und die Väter legen besonders dem Apostel Johannes diesen Ehrentitel bei.

Der Grund für die Benennung des Ideals beider Geschlechter nach der Frau liegt in der Eigenart der weiblichen Natur. Gerade sie kommt in der Jungfräulichkeit am schönsten und vollkommensten zur Entfaltung. Wenn auch die Seele des Mannes vor Gott als die empfangende steht, also metaphysisch „weiblich“ ist, somit ebenfalls „Braut Christi“ sein kann, so bietet doch die Frauennatur am ehesten jene Merkmale, die zur Prägung des Titels Jungfräulichkeit berechtigen.

„Sich liebend einem anderen Wesen hinzugeben, ganz eines andern Eigentum zu werden und diesen andern ganz zu besitzen, ist tiefstes Verlangen des weiblichen Herzens. Darin faßt sich die Einstellung auf das Persönliche und auf das Ganze zusammen, die uns als spezifisch weiblich erscheinen.“¹⁶⁾

Bis zu einem gewissen Grad wird solches Verlangen in der Ehe erfüllt. Aber auch die harmonischste Ehe vermag nicht das allertiefste Sehnen zu stillen. Im allerletzten läßt auch die Zweisamkeit der Ehe noch die Seele einsam und unbefriedigt. „Nur Gott kann eines Menschen Hingabe ganz empfangen und so empfangen, daß der Mensch seine Seele nicht verliert, sondern gewinnt. Und nur Gott kann sich selbst einem Menschen so schenken, daß er dessen ganzes Wesen ausfüllt und dabei von sich nichts verliert. Darum ist die restlose Hingabe, die Prinzip des Ordenslebens ist, zugleich die einzig mögliche adäquate Erfüllung des weiblichen Sehns.“¹⁷⁾

Gewiß hat Gottes Geist den Prediger des Alten Bundes sprechen lassen: „Weh dem, der einsam ist; denn wenn er fällt, ist niemand da, ihn aufzuheben“ (Pred 4, 10). Es ist in der Tat nicht jedes Menschen Sache, allein durchs Leben zu gehen. Doch wer sich jungfräulich dem Höchsten weihet, ist nicht einsam, am wenigsten dann, wenn er mit Gott allein ist. Von Nietzsche stammt das Wort: „Ein tiefer Mensch braucht Freunde; es sei denn, er habe seinen Gott noch.“ Der Jungfräuliche hat seinen Gott noch: „Der Herr ist mein Erbteil!“ (Ps 16, 5.) Er hat mit Theresia von Avila erkannt: „Gott allein genügt!“ Darum „weiht er sein Lied dem Könige“. „Omnia uni — alles dem Einen“, ohne Vorbehalt, ohne Einschränkung nach Maß und Zeit.

¹⁶⁾ *Edith Stein*, Das Ethos der Frauenberufe, Augsburg 1931, 21.

¹⁷⁾ Ebd. 21.

Wer sich vor dem Alleinsein mit Gott fürchtet und sich stets nach zerstreuer Gemeinschaft mit anderen sehnt, ist immer auf der Flucht vor sich selbst. Er ist kein innerlicher Mensch. Da wäre es fast ein Widerspruch, wenn ein solcher sich für das Jungfräulichkeitsideal begeisterte und ihm zeitlebens treu bliebe. Die Innerlichkeit des jungfräulichen Menschen und seine Liebe zur Einsamkeit ist indes nichts weniger als Menschen-scheu und Minderwertigkeitsgefühl. Aus seinem Verkehr mit Gott tritt er unter die Menschen, wie Moses, als er vom Sinai herabkam, wo er allein mit Gott gewesen war, Herz und Hände voll Segen. Die jungfräuliche Seele ist nicht arm. Aber „alle Schönheit der Königstochter ist inwendig“ (Ps 44, 14). Sie ist wie die Knospe, die den inneren Reichtum erst enthüllt, wenn sie sich dem warmen Sonnenstrahl eröffnet.

Nur wer einen Einblick in dieses innerste Heiligtum getan hat, wo sich Gott und Mensch begegnen und sich einander schenken, der versteht, warum Christus und seine Kirche die Jungfräulichkeit als höchstes Lebensideal empfehlen. Hier wird die übernatürliche Lebensaufgabe des Menschen bis zu den letzten Folgerungen erfaßt und bejaht. Jungfräulichkeit ist somit das freiwillig gesprochene, durch keinen Vorbehalt eingeschränkte Ja des Geschöpfes auf die Einladung des Schöpfers: „Gib mir dein Herz!“

Der historische Christus hat durch seine Lehre und sein Beispiel den Menschen das Auge für die Schönheit des Jungfräulichkeitsideals geöffnet. Vom *eucharistischen Christus* empfangen die jungfräulichen Seelen fort-dauernd neue Lebenskraft. In der Eucharistie fließt „der Wein, aus dem Jungfrauen sprossen“. Vor dem eucharistischen Gott im Tabernakel reifen die meisten Entschlüsse zur Hingabe an ihn, „die Krone der Jungfrauen“. Aus dem Glauben an den gegenwärtigen Christus und vor allem aus dem gnadenvollen Einswerden mit ihm in der heiligen Kommunion schöpft die Jungfrau immer neue Kraft. Sie tritt jedesmal zu dem hin, „der ihrer Jugend Freude ist“. Gottgeweihte Jungfrauschaft und eucharistische Gegenwart, eucharistisches Opfer und eucharistisches Opfermahl gehören zusammen wie Wurzel und Blüte.

6. Aus der gänzlichen Hingabe an Christus erwächst von selbst in der jungfräulichen Seele der Drang zur Arbeit an anderen und für andere. Die Bewahrung von den Sorgen und Pflichten der Ehe und Familie gibt ja auch

der Jungfrau viel größere Freiheit zu Werken der Liebe. Das ist die naturgemäße Auswirkung des Geistes Christi, der in der Braut Christi lebendig sein soll. Wer sich ganz dem Erlöser geschenkt hat, muß wissen, daß Christus „nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele“ (Mt 20, 28).

Im Herzen des jungfräulichen Menschen sind am ehesten die Vorbedingungen für das Werden und Wachsen des „neuen Menschen“, des christusförmigen Menschen, erfüllt. Nur in steter Selbstverleugnung läßt sich das Kleinod der Jungfräulichkeit bewahren; denn auch die Braut Christi und der Freund Christi bleiben Menschen, in denen das Gesetz des Fleisches dem Gesetze des Geistes widerstreitet. Die aufrührerischen Triebe müssen in hartem und oft langem Kampfe niedergehalten werden. Durch diese Selbstverleugnung wird aber die echte Jüngerschaft Jesu täglich neu verdient und in ihrer beglückenden Kraft erlebt. Das Feuer, das Christus auf Erden anzuzünden gekommen ist, erfaßt die jungfräulichen Seelen am stärksten und glüht die Schlacken der Ichsucht aus. Treibt aber auch unwiderstehlich dazu an, nach Höchstleistungen im Dienste der Liebe zu streben und für Christi Sache zu wirken. Wem Christus alles geworden ist, der kann nicht anders, als daß Christi Liebe ihn drängt, auch selber allen alles zu werden, um sie am eigenen Glück teilnehmen zu lassen. Aus innerem Müssen legt er für Christus Zeugnis ab. „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündel!“ (1 Kor 9, 16.) Eine jungfräuliche Seele ohne Apostelgeist ist nur halb, was sie sein soll.

So wird die Jungfräulichkeit eine reichfließende Quelle des Segens für andere. Von der Ehrenkrone der ungeteilten Hingabe an Gott strahlt ein Licht aus, das auch denen, die „es nicht zu fassen vermochten“, Wege nach oben weist.

Nach dem bisher Gesagten brauchen wir den sinnlosen Vorwurf nicht zu widerlegen, das katholische Jungfräulichkeitsideal sei eine Herabsetzung der Eheleute auf die Stufe von Christen zweiter Klasse, es forme eine Religion mit zwei Stockwerken. Auch der jungfräulich lebende Mensch hat in dem Maß seiner Gottes- und Nächstenliebe den einzigen Gradmesser seiner Vollkommenheit. Man hat gesagt, die Ehe sei Silber, die Jungfräulichkeit sei Gold. Lassen wir den Vergleich sachlich gelten.

Wer viel Silber besitzt, ist trotzdem reicher als wer wenig Gold sein eigen nennt.

Seitdem Christus im Jungfräulichkeitsideal viele auf den Königsweg seiner Nachfolge geführt hat, ist doch immer noch der Kreuzweg des Ehelebens für die meisten Menschen der sicherste Weg zum letzten Lebensziel. Es bestehen aber tiefinnere *Zusammenhänge zwischen Jungfräulichkeit und Ehe*.

Jungfräulichkeit ist der Mutterboden, aus dem glückliche Ehen erwachsen. Ist „die unbedingt notwendige Voraussetzung zu einer guten Ehe“.¹⁸⁾

Nur wenn Gatte und Gattin in Ehrfurcht zueinander emporschauen, weil eines dem andern sein Heiligstes durch die Stürme der Jugend unversehrt hindurch gerettet hat, baut sich das eheliche Glück auf festem Grund auf. Ist aber die Unschuld des einen oder des andern geknickt worden, wie soll da Ehrfurcht möglich sein? Der Boden ist verseucht. Ein Mann muß mit dem Bräutigam im Hohenlied von seiner Braut rühmend bekennen können: „Ein umzäunter Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Born, ein versiegelter Quell“ (Hohesl 4, 12). Das heißt: Als unversehrte Jungfrau schreitet das Mädchen zum Altar. Niemand durfte ihr bisher zu nahe-treten. Auch ihr Bräutigam hat sie wie eine Schwester geehrt und heilig gehalten.

Wäre es da nicht eine geradezu heidnische Doppel-moral, wenn der Mann selber nicht ebenso rein in die Ehe schreiten müßte? Die sittlichen Begriffe sind in diesem Punkte leider vielfach recht verworren. Nicht ohne Schuld der künftigen Frauen, die allzu leicht bereit sind, zwei Augen über die Vergangenheit des Mannes zuzu-drücken. Manche wagt es gar nicht, energische Forderungen in dieser Richtung zu stellen, läßt sich durch vor-übergehendes Schöntun und absichtliches Hervorkehren von äußerlicher Tugendhaftigkeit zum Jawort bewegen. Allzubald gehen ihr die Augen auf, und sie erkennt, daß über Nacht der „alte Adam“ die Maske abgelegt hat.

Voreheliche Jungfräulichkeit verleiht überdies besonders dem jungen Mädchen eine so große innere Sicherheit und Festigkeit, daß nicht „ein Mann um jeden Preis“ Hauptinhalt ihres Denkens und Wollens wird. Sie leidet nicht unter Minderwertigkeitskomplexen, wenn die „Aussicht“ gering ist; denn sie trägt den Wert ihres per-

¹⁸⁾ Christine Straßner, in: Gottes Gaben — Gottes Aufgaben für unsere katholische Mädchenwelt, Düsseldorf 1930, 86—98.

sonalen Menschentums in sich selbst. Sie hat in Christus ein Lebensideal, das sie ausfüllt. „Durch ihn seid ihr reich geworden in jeder Hinsicht“ (1 Kor 1, 5).

Solche Jungfrauen sind die erste und notwendigste Voraussetzung für eine wahre Erneuerung der traurigen Eheverhältnisse. „Das junge Mädchen sollte in Bezug auf Heiratsaussichten lieber zu jedem Verzicht bereit sein, auch zur Ehelosigkeit, als zu einer Konzession in religiöser oder sittlicher Hinsicht. Wenn durch das konsequente Verhalten des jungen Mädchens der Mann einmal weiß, daß er das hohe Gut einer religiösen Frau nicht erringen kann, ohne daß er selbst wahrhaft gottesfürchtig sei, und daß er nur durch ein reines voreheliches Leben sich das Kleinod einer unberührten Frau verdienen kann, wird es in Bezug auf die Reinheit des Mannes schon in der nächsten Generation wesentlich anders aussehen als heute.

Was nützen alle Errungenschaften der Frauenbewegung, alle Durchsetzung und Anerkennung der Frauenarbeit im öffentlichen Leben, in Wissenschaft und Kunst, was nützt alle höhere Frauenbildung, wenn die Frau im Innersten ihres Seins, im Herzpunkt ihrer Würde, sich selbst untreu ist?“¹⁹⁾

Die gottgeweihte Jungfräulichkeit anderer wird zu einer reich fließenden Kraftquelle für die Ehegatten. In den harten Kämpfen um die standesmäßige Keuschheit, bei den nicht geringen Opfern einer zeitweisen Enthaltsamkeit aus wirtschaftlichen, gesundheitlichen oder religiösen Rücksichten brauchen die Verheirateten lebende Vorbilder eines noch höheren Strebens. Das heroische Opfer lebenslänglicher Jungfräulichkeit liefert ihnen den Tatsachenbeweis, daß es möglich ist, ja sogar beglückend, den Trieben Fesseln anzulegen und nach dem zu trachten, was des Geistes ist. „Darum sollen die Verheirateten so leben, als wären sie nicht verheiratet“ (1 Kor 7, 29). Dem untreuen oder rücksichtslos fordernden Gatten aber wird der jungfräuliche Mensch zum ernststen Mahner, der wie ein Nathan vor David steht und spricht: „Du bist der Mann! Warum hast du Jahwes Wort gering geachtet und getan, was ihm mißfällt? (2 Sam 12, 7. 9.) Ob in dieser steten Mahnung an die eigene Unmoral nicht ein psychologischer Grund für den Kampf vieler gegen Zölibat und Jungfräulichkeit zu suchen ist?

¹⁹⁾ Maria Schlüter-Hermkes, in: Katholische Ehe², Düsseldorf 1927, 50.

Eine reine Ehe ist in der Regel der fruchtbare Gottesgarten, in dem die Lilie der Jungfräulichkeit ständig neue Blüten treibt. Die Eltern, die in ihrer eigenen Jugend treu ihre Unschuld gehütet haben und in der Ehe nichts Unheiliges dulden, empfangen oft von Gott den Lohn, daß eines oder mehrere ihrer Kinder ihr ganzes Leben in gottgeweihter Jungfräulichkeit verbringen, sei es im Priestertum und Ordensstand, sei es als „Lilien des Feldes“ in der Welt.

Eucharistie und corpus Christi mysticum.

Von M. Gierens S. J.

(Schluß.)

II.

Was leistet nun die Eucharistie für das Leben im c. Xi m.? Das individuelle Gnadenleben des einzelnen wird durch sie nicht erstmals geschenkt. Das geschieht durch die Taufe. Die Eucharistie setzt es voraus. Wie die körperliche Nahrung, die der einzelne zu sich nimmt, nicht den ersten Ursprung seines Lebens, sondern dessen Erhaltung und Entfaltung bewirkt, so kann auch das unter dem Symbol der Nahrung eingesetzte Sakrament für das übernatürliche Leben normalerweise nur Erhaltung und Wachstum, nicht Ursprung, bewirken. Sonst bewirkte es ja etwas anderes, als es anzeigt. Als Sakrament der Lebendigen setzt es im Empfänger die rechte Disposition und den Empfang des Sakramentes der Wiedergeburt (1 Kor 12, 13) voraus. „Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat“ (1 Kor 11, 28). Wenn Paulus Eph 5, 29 schreibt: „Nemo enim unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus ecclesiam, quia membra sumus corporis eius de carne eius et de ossibus eius“, so hat er mit diesem *nutrire et fovere* genau den Einfluß beschrieben, den das *signum sacramentale* als den Einfluß des c. Xi eucharisticum auf das c. Xi m. anzeigt. Das Konzil von Trient belehrt uns über diese Wirksamkeit (s. 13. c. 2 Dz 875): „Sumi autem voluit (Salvator noster) sacramentum hoc (eucharistiae) tamquam spirituales animarum cibum (Mt 26, 26), quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: ‚Qui manducat me, et ipse vivet propter me‘ (Joh 6, 58), et tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur. Pignus praeterea id esse voluit futurae nostrae gloriae et

perpetuae felicitatis, adeoque symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput (1 Kor 11, 3; Eph 5, 23) existit, cuique nos tamquam membra arctissima fidei, spei et caritatis connexione adstrictos esse voluit, ut idipsum omnes diceremus nec essent in nobis schismata“ (cf. 1 Kor 1, 10). Außer ihrer Nährkraft besitzt die Eucharistie also auch noch Heil- und Schutzwirkung; es eignet ihr eine gewisse Rechtswirkung, indem sie Pfand unserer zukünftigen Glorie ist. Sie wird bezeichnet als Symbol der Einheit im c. Xi m., und als Einheitsband werden die drei göttlichen Tugenden angegeben, die nicht nur sakramentale Wirkungen sind, sondern auch der ethischen Ordnung angehören.

Die Einwirkung ist ihrer Wirkungsweise nach sowohl objektiv als auch subjektiv. Nicht jeder Signifikation, die man in den Gestalten oder ihrer Entstehungsweise willkürlich sucht, entspricht eigentlich sakramentale Wirkungsweise. Nur die Bedeutung, die von Christus selbst als eigentliches sakramentales Zeichen bestimmt wurde, kann die Wirksamkeit ex opere operato haben; denn nur vom göttlichen Urheber der Sakramente kann mit einem äußeren Zeichen die innere Gnadenwirksamkeit ex opere operato verbunden werden. Das von Christus bestimmte äußere Zeichen der Eucharistie deutet an, daß unter den Gestalten von Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn als unsere Seelennahrung enthalten sei. Als *res primaria sacramenti* ist damit zweifellos das *corpus Christi physicum* bezeichnet. Das sakramentale Zeichen bringt aber auch die Wirkung des c. Xi auf die Seele zum Ausdruck. Diese Wirkung hinwieder ist zugleich innigeres Verwachsen der einzelnen mit dem c. Xi m. und damit Wachstum des c. Xi m. selbst in seiner Vollkommenheit. Deswegen haben auch die Scholastiker die Ansicht des heiligen Augustinus von der *duplex res huius sacramenti*, sc. c. Xi verum et m. gebilligt, so der heilige Thomas 4 dist. 12 q. 1 a. 3 sol. 3 und s. th. 3 q. 74 a. 6, wo er nach dem Beispiel Cyprians (Ep 63, 13) in der Beimischung des Wassers zum Wein den „*effectus huius sacramenti*“, nämlich die Vereinigung des christlichen Volkes mit Christus versinnbildet sieht. Die doppelte Wirkung und zugleich die Ordnung der Signifikationen und Wirkungen gibt der heilige Thomas an in dem *opusculum de articulis fidei et sacramentis ecclesiae*, dem die Lehre des *decretum pro Armenis* entnommen ist (Dz 698): „*Effectus autem huius sacramenti duplex est, quorum primus consistit in ipsa consecratione sacramenti...*

Alius vero effectus huius sacramenti, quem in anima digne sumentis facit, est adunatio hominis ad Christum . . . Et quia *per gratiam* homo Christo incorporatur et membris eius unitur, dignum est, quod hoc sacramentum sumentibus digne gratia augeatur. Sic igitur in hoc sacramento est aliquid, quod est sacramentum tantum, sc. ipsa species panis et vini, et aliquid, quod est res et sacramentum, sc. corpus Christi verum, et aliquid, quod est res tantum, sc. unitas corporis mystici, id est ecclesiae, quam hoc sacramentum et significat et causat.“ Die enge Beziehung des letzten Gliedes dieser Wirkbarkeit mit dem individuellen Heile kennzeichnet der Satz der summa theologica (3 q. 73 a. 3): Res autem huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus.

Das Subjekt, an dem sich die Wirkungen zeigen, ist zunächst die Seele, dann aber auch der Leib des Empfängers. Am Empfänger des Sakramentes gehen die Veränderungen vor sich, die zugleich auch Vervollkommnung des c. Xi m. sind. Der heilige Thomas zählt drei effectus auf, von denen der erste primär ist, während die beiden anderen als sekundäre aus dem ersten folgen: 1. *Conversio hominis in Christum*; 2. *augmentum virtutum*; 3. *restauratio deperditorum*: „Proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo (Gal 2, 20): ‚Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus‘; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cuiuscunque defectus praecedentis“ (4 dist. 12. q. 2 a. 1. sol. 1).

Die Väter haben die Tatsache unserer *Umwandlung* in Christus klar ausgesprochen und ihr Wesen einigermaßen bestimmt. Augustinus berichtet in den Confessiones (7, 10, 16) die Worte des Herrn, die er innerlich vernahm: *Cibus sum grandium, cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.* Leo der Große sagt (Sermo 63, 7): *Non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id, quod sumimus, transeamus, et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus, ipsum per omnia et spiritu et carne gestemus.*

Unter Beachtung des signum sacramentale können wir diese Umwandlung noch etwas näher bestimmen. Jede Ernährung ist ein Assimilationsprozeß, durch den das Niedere dem Höheren sich angleicht und es mit sich

vereinigt. In dem analogen Vorgang der heiligen Kommunion gibt keine der beiden Substanzen ihre Selbständigkeit auf, da beide Personen bleiben. Die Vereinigung kann also nur eine akzidentelle sein. Wenn auch hier das Niedere dem Höheren assimiliert werden soll, so muß der Ernährte dem Ernährer verähnlicht werden. Zugleich akzidentelle Vereinigung und Verähnlichung mit Gott und dem Gottmenschen ist die heiligmachende Gnade samt den mit ihr verbundenen Tugendhabitus und Gaben. An die heiligmachende Gnade als die hauptsächlich-sakramentale Wirkung können sich die weiteren mehr konkreten Züge der Verähnlichung mit dem Gottmenschen anreihen: Gaben und Gnadenhilfen, die unsere seelische und körperliche Beschaffenheit zu weiterer akzidenteller Ähnlichkeit mit dem Gottmenschen umgestalten.

Als *augmentum* verleiht die Eucharistie das Wachstum, die Kräftigung und Entfaltung des übernatürlichen Lebens, wie es analog die körperliche Nahrung beim heranwachsenden Menschen leistet. Denn der Mensch als Pilger ist im Stadium der Entwicklung. *Iustorum autem semita quasi lux splendoris procedit et crescit usque ad perfectam diem* (Spr 4, 18). Es ist bei diesem Wachstum nicht so sehr zu denken an die Vermehrung der Kraft zum Kampf nach außen, wie bei der Firmung, sondern an Steigerung der inneren Lebenskraft durch intensivere Verbindung mit Christus (s. th. 3. q. 79 a. 1 ad 1). Wer die sakramentale Speise zu sich nimmt, wird in höherem Maße der Wurzelkraft und Fettigkeit des Ölbaumes teilhaftig, auf den er aufgepfropft wurde (Röm 11, 17). Mit dem Zunehmen dieser inneren Vereinigung ist das Wachstum der theologischen Tugend der Liebe so eng verbunden, daß die Vermehrung dieser sozial wichtigsten Tugend einfachhin der Gradmesser für die Stärke der Vereinigung mit Christus ist. In dieser unmittelbaren Hinordnung auf die vollkommenere Liebe erweist sich die Eucharistie als Sakrament der Vollkommenheit. „*Reliqua sacramenta vivorum non ordinantur per se primo et directe ad nutriendam caritatem propter solam maiorem perfectionem eius maioremque unionem cum Christo, sed ordinantur ad speciales effectus propter quos conferunt specialia auxilia et aliquod augmentum gratiae, at vero hoc sacramentum per se primo ordinatur ad perficiendam unionem cum Christo et cum corpore eius*“ (Suarez, disp. 63 sect. 1 n. 3). Wiederum wird sichtbar, daß die Wirkung der Eucharistie im einzelnen

zugleich ein Erstarken und Wachsen der Gemeinschaft mit Christus und auch der Christen unter sich ist.

Der *effectus reparationis* wird von den Vätern häufig erwähnt. Das c. Xi physicum hat während seines Erdenlebens beständig die Last und das Leid der Erlösung getragen. Es ist nur entsprechend, wenn es auch als corpus eucharisticum sich unablässig um Wiederherstellung dessen bemüht, was wir durch die Sünde verloren haben. So sagt Gregor von Nyssa (*Oratio cat. c. 37* MG 45, 94): „*Quomodo enim qui venenum sumpserunt . . . alio medicamento extingunt vim, quae affert interitum, . . . ita cum gustaverimus, quod nostram solvit naturam, rursus necesse est, ut opus habeamus eo, quod cogit ac conciliat id, quod erat dissolutum, ut cum intra nos fuerit hoc salutare medicamentum, veneni damnum, quod corpori fuerat inditum, per contrariam repellat affectionem. Quid hoc ergo est? Nihil aliud quam illud corpus, quod et morte ostensum fuit esse potentius et nostrae vitae fuit initium.*“ Bei der Erklärung der Brotbitte des Vaterunsers lieben es die Väter, die heilige Kommunion als cotidiana medicina zu bezeichnen. So sagt Augustinus (*Ep. 54 c. 3*): *Ceterum peccata si tanta non sunt, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a cotidiana medicina dominici corporis separare.* Petrus Chrysologus beweist die Heilkraft des eucharistischen Leibes des Herrn mit einem argumentum a minore ad maius, indem er ihn vergleicht mit dem Saum des Gewandes, dessen Berührung das blutflüssige Weib heilte (*Sermo 34*): *Audiant christiani, qui cotidie corpus Christi attingunt, quamnam de ipso corpore sumere possunt medicinam, quando mulier totam rapuit de sola Christi fimbria sanitatem.* Obschon Casian strengste Bewahrung der Keuschheit in der Zeit vor dem Empfang der heiligen Kommunion fordert, so will er doch nicht, daß eine ganz unverschuldete und unfreiwillige Pollution von der heiligen Kommunion fernhalte, die er caelestis remedii medicina nennt. Am meisten bedarf der gefallene Mensch der geistlichen Medizin gegen die Virulenz des Gliedergesetzes. Er findet sie in der heiligen Kommunion. „*Si quis aestuat*“, sagt Chrysostomus (*In Jo hom. 46 al. 45 n. 4* MG 59, 261), „*hunc adeat fontem et ardorem temporet.* Nam aestum fugat et adusta omnia refrigerat, non quae ex solis ardore aestuant, sed quae igneis sagittis exusta sunt“. Cyrill von Alexandrien schließt seine Belehrungen über Joh 6, 57 (MG 73, 586): *Quare pie apud te statuas recte*

honesteque degere atque ita eulogiae particeps fias, credens eam non mortis solum, verum etiam morborum nostrorum depellendorum vi pollere. Christus enim existens in nobis sopit saevientem in nostris membris legem et pietatem in Deum exsuscitat, perturbationes mortificat, delicta, in quibus sumus, nobis non imputans, sed potius ut aegrotos sanans . . .

Selbst die verlorene *leibliche Inkorrupibilität* wird dem Menschen wenigstens für das zukünftige Leben verbürgt. So vollzieht sich durch die Eucharistie nicht nur eine seelische, sondern auch eine leibliche Angleichung des Christen an Christus zur Herstellung der Zusammengehörigkeit und Homogenität, wie sie zwischen Haupt und Gliedern herrschen soll. Daran denkt der heilige Märtyrer Ignatius, wenn er das eine Brot, das wir brechen *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* nennt (Eph 20, 2). In anschaulichen Ausführungen vergleichen Irenäus (Adv. haer. 5, 2, 2), Gregor von Nyssa (Oratio cat. 37) und Cyrill von Alexandrien (In Jo 4, 3 MG 73, 483) die göttliche Kraft, die im Entstehen der Nahrung durch Wachstum und in ihrer Angleichung an den menschlichen Organismus wirksam ist mit derselben göttlichen Macht, die in Christus einen menschlichen Körper mit der Gottheit vereinigt und so der Unsterblichkeit teilhaftig macht. In alldem finden sie dann Analogien für das Eindringen der Unsterblichkeit in den an sich sterblichen Leib des Menschen, der die heilige Kommunion empfängt.

Neben der objektiven ist auch die *subjektive und ethische Wirkungsweise* zu beachten. Der Fehler der Protestanten besteht darin, daß sie diese Wirkungsweise als die einzige ansehen. Sie ist weder die einzige noch die wichtigste, aber es wäre verkehrt, sie zu übersehen oder für unwichtig zu halten. Die atl. Sakramente hatten nur diese Wirksamkeit. Im Vergleich zu den ntl. erscheinen sie deswegen dem heiligen Paulus als infirma et egena elementa (Gal 4, 9). An sich und für ihre Zeit waren sie aber gewiß von hoher Bedeutung; sonst hätte Gott sie nicht eingesetzt und zum Mittelpunkt eines von ihm angeordneten Kultes gemacht. Die ntl. Sakramente stehen auch hinsichtlich der subjektiven Wirksamkeit den atl. nicht nach. Sie übertreffen sie vielmehr noch an Schönheit und Anziehungskraft. Sie sind das große Mittel der göttlichen Pädagogik, das vernünftige Sinneswesen schrittweise in das Verständnis seiner Geheimnisse einzuführen und für seine Absichten zu gewinnen. Das

docere, movere, placere, wodurch die geistliche Beredsamkeit Eindruck macht, findet sich auch im Sakrament.

Am mächtigsten ist dieser Eindruck und diese Wirksamkeit in der Eucharistie. Bei den Vätern gibt der Gedanke an die objektive Heiligung, die der Kommunikant durch den vorübergehenden Kontakt mit dem eucharistischen Leib des Herrn erfährt, zuweilen den Grund ab für ethische Motivierung des christlichen Heiligkeitsstrebens. So schreibt z. B. Chrysostomus (In Mt hom. 82, 5): *Cogita quantum contra proditorem indigneris et contra eos, qui Christum crucifixerunt; cave ergo, ne tu ipse reus sis corporis et sanguinis Christi. Illi sacrum corpus trucidarunt, tu post tot beneficia cum sordida suscipis anima. Neque enim satis habuit hominem fieri, alapis caedi, immolari, sed seipsum commiscet nobiscum, non fide tantum, sed re ipsa nos corpus suum constituit. Quanta ergo puritate oportet eum esse, qui hoc fruitur sacrificio?* Viel häufiger und eindringlicher wird aber die dauernde Verbindung mit Christus, die Einsenkung in sein c. m. geltend gemacht als Beweggrund für eine dauernde Hingabe an den ganzen Christus, Haupt und Glieder, und für ein unablässiges Streben nach größtmöglicher Verähnlichung mit dem Haupte. Schon für Paulus ist der Gedanke an das c. Xi m. — *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi?* (1 Kor 6, 15) — das stärkste Motiv zur Meidung der Unkeuschheit. Irenäus (Adv. haer. 5, 2, 3) und Leo der Große (Sermo 63, 7) beziehen diesen paulinischen Text ausdrücklich auf die Eucharistie und nehmen ihn zum Fundament für die Hoffnung auf eine Auferstehung, in der unser Leib gleich dem Leibe Christi verherrlicht sein wird. Cyrill von Alexandrien behandelt denselben Gedanken ausführlich und rückt den paulinischen Text eng heran an Joh 6, 45 ff. (In Jo l. 10 c. 2 MG 74, 342): *Concorporales autem quonam modo factae sunt? Nempe eulogiae mysticae participatione honoratae unum cum eo factae sunt corpus sicut et unusquisque sanctorum apostolorum. Alioquin quam ob causam sua, immo omnium membra sicuti sua, membra Christi nuncupavit? Sic enim scribit: „Nescitis quoniam membra vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit!“ Sed Servator ipse: „Qui manducat meam carnem“, inquit, „et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo“ (Joh 6, 56). Hic enim animadvertere est operae pretium Christum non dicere se dumtaxat in nobis futurum secundum relationem quandam affectualem,*

sed et per participationem naturalem. Ut enim, si quis ceram cerae indutam igne simul liquaverit, unum quid ex ambobus efficit, ita per corporis Christi et pretiosi sanguinis participationem ipse quidem in nobis, nos autem rursus in eo simul unimur. Nec enim aliter vivificari potest, quod natura sua est corruptibile, quam si corporaliter unitum sit corpori eius, qui secundum naturam suam est vita, hoc est Unigeniti. Quod si meis verbis persuaderi te non sinis, ipso Christo clamanti fidem adhibe: „Amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habetis vitam in vobis“ (Joh 6, 54). Vgl. ebd. l. 4. c. 2 MG 73, 583.

Die fruchtbarsten Anregungen gibt aber das eucharistische Symbol für die christliche *Einheit und Liebe*. In diesem Sinne wurde das Körner- und Beerensymbol seit den ältesten Zeiten in der Liturgie und in erbaulicher Rede und Schrift mit besonderer Vorliebe und größtem Geschick gedeutet, so Didache 9, 4, Apostolische Konstitutionen 7, 25, 3, Cyprian Ep. 63, 13; 69, 5; Augustinus, In Jo tr. 26 n. 17; sermo 227; 272, bei vielen Vor- und Frühscholastikern (vgl. Geiselman 41, 50, 108, 123, 132, 190), im Decretum Gratiani (De consecr. d. 2 c. 36), beim Lombarden (4 dist. 8 c. 4) und seinen Kommentatoren.

Der alle überragende Meister in der Auswertung des sakramentalen Symbols für die Ethik, für die geistliche Frucht, ist *Augustinus*. Hier reckt sich dieser Riese in seiner ganzen Größe empor. So überragend ist das, was er zu diesem Punkte zu sagen hat, daß seine ganze übrige Eucharistielehre davor zu verschwinden droht. Die Protestanten seit Dorner und neuestens R. Lawson nahmen davon Anlaß, dem großen Kirchenlehrer von Hippo eine ausschließlich symbolisch-spirituelle Auffassung der Eucharistie zuzuschreiben. Wir haben diesen dogmengeschichtlichen Irrtum bereits widerlegt (o. S. 543 f.). Wahr bleibt aber, daß der Kommunikant nach Augustinus nicht durch rein passive Haltung zur vollen Auswirkung der Kraft dieses Sakramentes gelangt. Die Einheit und Liebe aller im c. Xi m., auf die letztlich das Sakrament hindrängt, kann ohne Mitwirkung der einzelnen nicht erreicht werden. Wenn Augustinus schreibt (Sermo 57, 7): „Virtus, quae ibi intelligitur, unitas est“, so liegt in dem ihm eigenen Betonen des intelligere ein Hervorheben des menschlich-subjektiven Mitwirkens. Über die fides hinaus fordert er bei diesem Sakramente immer wieder das intelligere und das esse velle als Vorausset-

zung für die volle Auswirkung. So sagt er Sermo 292 (ML 38, 1322): Sanguis Domni tui, *si vis*, datus est pro te, *si nolueris esse*, non est datus pro te . . . Sanguis Christi *volenti* est salus, *nolenti* supplicium. Sermo 272 sagt er: Fides instructionem desiderat . . . aliud videtur, aliud intelligitur, und Sermo 227: Commendatur vobis in isto pane, quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem venirent, separata erant; per aquam coniuncta sunt et post quandam contritionem. Im tractatus VII ed. Morin, n. 2, wird die Anwendung ausführlicher und genauer gemacht: Iam breviter nobis insinuavit apostolus, quid hoc esset; considerate illud diligentius et videte, quomodo fiat. Quomodo fit panis? Trituratur, molitur; a consparsura, in coctura: in consparsura mundatur, coctura firmatur. Ubi tritura vestra? Hoc facti estis: ipsa fuit in ieiuniis, in observationibus, in vigiliis, in exorcismis. Molebamini, quando exorcizabamini. Consparsura non fit sine aqua: baptizati estis. Coctura molestis est, sed utilis. Quae est enim coctura? Ignis temptationum, sine quibus haec vita non est. Sed quomodo est utilis? Vas figuli probat fornax et homines iustos temptatio tribulationis. Quomodo autem de singulis granis in unum congregatis et quodammodo sibimet consparsione commixtis fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis. Quod autem habet corpus Christi in granis, hoc sanguis in acinis: nam et vinum de pressura exit, et quod in multis singulatim erat, in unum confluit et fit unum. Ergo et in pane et in calice mysterium est unitatis. In Jo tr. 26, 13 schreibt er: Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi. De spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi . . . Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem: „Unus panis“, inquit, „unum corpus multi sumus“ (1 Kor 10, 17). O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat; incorporetur, ut vivificetur!

Die *innere Verflochtenheit und wechselseitige Beingtheit* der objektiven und subjektiven Wirkungsweise zeigt sich in der Art, in der einige Väter die Brotbitte des Vaterunsers erklären. Einerseits ist die objektive Wirkung der Kommunion notwendig, um mit dem c. Xi m. in lebendiger Verbindung zu bleiben und der ewigen Glorie teilhaftig zu werden; anderseits sind die

Todsünder von der Kirche auszuschließen und vom Empfang der Kommunion fernzuhalten, und dadurch werden sie doch von dem notwendigen Mittel zum Verbleiben im c. Xi m. und zur Erlangung der seligen Auferstehung ausgeschlossen. Was ist zu tun, um dieses äußerste Unglück zu verhüten? Es bleibt uns das subjektiv wirkende Mittel des Gebetes. Wir müssen beten, nicht durch Dazwischenkunft einer schweren Sünde von der communio getrennt zu werden, vielmehr täglich würdig zu sein, zu kommunizieren. So sagt Cyprian (*De dominica oratione* c. 18): Quando ergo dicit in aeternum vivere, si quis ederit de eius pane . . . , ita contra timendum est et orandum, ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute, comminante ipso et dicente: „Nisi ederitis carnem Filii hominis et biberitis sanguinem eius, non habebitis vitam in vobis.“ Et ideo panem nostrum, id est Christum, dari nobis cotidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus, a sanctificatione eius et corpore non recedamus. Bischof Chromatius von Aquileja (c. 388—407) schreibt in seinem *Tractatus in evang. Si Mti 14, n. 5*: Hoc autem spiritualiter nobis praeceptum esse debemus advertere, ut panem quotidianum petamus, id est panem illum caelestem et spiritualem, quem quotidie ad medelam animae et spem aeternae salutis accipimus, de quo ait Dominus in Evangelio: „Panis caelestis caro mea est, quam ego dabo pro mundi huius vita.“ Et hunc ergo panem quotidie postulare iubemur, id est, ut praestante Domini misericordia quotidie mereamur accipere, ne aliquo interveniente peccato a corpore Domini separemur.

Die zentralste Bedeutung der Eucharistie für Leben und Einheit der Kirche finden wir schließlich im eucharistischen *Opfer*. Das sacramentum in fieri ist zugleich Opfer, und zwar ein mit dem Kreuzesopfer wesentlich identisches Opfer. Opfernde, Opfergabe und Opferzweck sind in Kreuzesopfer und Meßopfer dieselben. Der ganze Wert der Verdienste Christi ist im Meßopfer eingeschlossen. Christus verdient in ihm nicht aufs neue, aber er opfert seine Verdienste dem Vater aufs neue für uns auf, und so wird die Quelle unseres Heiles uns aufs neue geschenkt, aufs neue eröffnet. Es vollzieht sich ein Werk, das in innerer Gedrängtheit das ganze Heilswerk umfaßt von der Menschwerdung bis zur Geistsendung und inneren Begnadung und das mit göttlicher Dynamik hindrängt zur Verklärung und Erhöhung des ganzen Christus, Haupt und Glieder.

Christus als *caput und vicarius noster* ist der Haupthandelnde (principalis offerens). Der stellvertretenden Genugtuung muß die Stellvertretung beim Opfer entsprechen, wenn Wesen und Zweck des Opfers am Kreuze und in der heiligen Messe dieselben sein sollen. In ähnlicher Weise, wie bei der Sünde des ersten, sind bei der Sühne des zweiten Adam die Willen aller Adamskinder in der Gesinnung und Intention ihres Hauptes eingeschlossen, so daß die Folgen der Tat des Hauptes auf sie übergehen. Somit ist jede menschliche Kreatur im Opferwillen Christi in der heiligen Messe eingeschlossen; ob sie es weiß oder nicht, billigt oder nicht: sie ist eingeschlossen durch den Willen dessen, der Christus zum Haupt und Stellvertreter aller Menschen machte.

Christus, der Gottmensch, ist *res et sacramentum eucharistiae* und als solche Opfergabe. Die unmittelbare Wirkung der Konsekrationsworte ist das Gegenwärtigwerden des heiligen Leibes und Blutes des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein durch die Transsubstantiation. Ob man nun dieses Wunder als *reproductio* oder als *adductio* erklärt, in beiden Fällen liegt eine weitgehende Ähnlichkeit mit der Inkarnation vor. Beides ist eine Umarmung und Annahme geschaffener Substanz zum eigenen Sein des Gottessohnes und ein neues liebevolles Gegenwärtigwerden des Gottessohnes, durch das er in eigener, der unseren wesensgleichen Menschennatur zu uns kommt. Sein sakramentales Holokaustum ist wenigstens in einer Beziehung, nämlich hinsichtlich der unendlichen Würdigkeit der Person Christi, *intensiv* die größtmögliche Verherrlichung Gottes auf Erden — *Clarificavi te super terram* — und da Christus als *caput und vicarius noster* opfert, ist es zugleich *extensiv* das universalste Gotteslob, und weil sich ferner Christus und in ihm wieder die ganze Schöpfung Gott in Liebe schenkt und gänzlich hingibt, ist es der vollkommenste Dank, der von der Erde zum Vater im Himmel emporsteigt. Der ganze Wert der Sühne und Bitte, der am Kreuz den Himmel mit der Erde versöhnte und uns Sündern die Huld des himmlischen Vaters wiederschenkte, liegt auch im unblutigen eucharistischen Opfer. In ihm wird sogar der Drang des Flehens um Zuwendung der Früchte der Erlösung noch verstärkt, indem zu der allgemeinen noch die besondere Zuwendung tritt, die durch besondere Beziehung zum einzelnen Meßopfer bedingt ist. Schon der *fructus generalis* kann durch intensiveres Verwachsen mit dem mystischen Leibe Christi, durch geistige oder

zugleich körperliche und geistige Gegenwart und Beteiligung am Opfer eine graduelle Steigerung erfahren hinsichtlich des *fructus impetratorius et propitiatorius*, durch Ministrieren und körperlich-geistige Beteiligung („andächtiges Anhören“) wahrscheinlich auf den *fructus satisfactorius* ausgedehnt werden, während der aus der Applikation erwachsende *fructus specialis* oder *ministerialis* und der durch die Zelebration für den Priester entstehende *fructus specialissimus seu personalis* alle Arten der Opferwirkung durch besondere Zuwendung *ex opere operato* den Betreffenden vermittelt.

Der mystische Gnadenstrom, der sich in die Sakramente ergießt, nimmt seinen Ausgang vom Leiden Christi. Aus der Seite Christi sind die Sakramente geflossen. Die Kraft des Leidens Christi wirkt in ihnen. Da nun im eucharistischen Opfer dieselbe Quelle uns neu geschenkt wird, und aufs neue ihre ganze Kraft entfaltet, so muß auch aufs neue der mystische Gnadenstrom von ihr ausgehen und sich in alle Sakramente ergießen. Jedes Meßopfer ist ein neuer Pulsschlag, der das Blut des Herrn durch das Aderwerk seines mystischen Leibes in dessen Glieder hineintreibt, um das Leben aus Christus und in Christus zu wecken, zu erhalten und zu fördern.

Die Art und Weise, in der die Kraft des Leidens Christi von Kreuz- und Meßopfer her in die einzelnen Sakramente einströmt, ist verschieden. In die anderen Sakramente kommt sie nur als intentionales, unvollkommenes Sein, in die Eucharistie aber gelangt die Quelle selbst mit der ganzen Fülle ihrer Kraft (S. Th. 4 dist. 8 q. 1 a. 1 sol. 3). In der Eucharistie als dauerndem Sakrament ist auch diese lebendige Quelle dauernd vorhanden, und so geht auch von ihr dauernd die Kraft des Leidens Christi aus, die nicht nur durch dieses Sakrament, sondern auch durch die anderen in die Menschen-seelen gelangt.

Christus als *res et sacramentum eucharistiae* ist auch eine Manifestation seiner göttlichen Sendung und deren Weitergabe und Entfaltung in der kirchlichen Jurisdiktion im weitesten Sinne, in Lehr- und Hirtenamt. Der eucharistische Christus ist *res*, d. h. Wirkung: unmittelbar der Konsekration, mittelbar der *potestas auctoritativa Dei in sacramenta*, letztlich auch des göttlichen Sendungswillens, durch den er die Menschwerdung seines Sohnes und sein Wirken zu unserem Heile verordnete. Er ist auch *sacramentum*, d. h. *sacrum signum* des ganzen göttlichen Sendungs- und Heilswillens. Christus läßt

sich nicht zerreißen. Der glorreiche Christus zur Rechten des Vaters und der verborgene Heiland im Tabernakel sind derselbe Gottmensch. Ein Leben und ein Wille ist in ihnen. Eine heilige und heiligende Macht geht von ihnen aus; ob sie als Wort der Lehre den Geist erleuchtet und Glauben weckt, als Hirtenwort den Weg der Pflicht oder den Aufstieg zur Vollkommenheit zeigt, als Gnadengabe belebt und erhebt und zum Gotteskinde macht oder als Gnadenhilfe erleuchtet und stärkt, es ist dieselbe Macht desselben Hauptes, das alles ordnet und leitet, und desselben Herzens, das alles in Liebe erwärmt. Rechtskirche und Liebeskirche sind eins in der Gnadenkirche. Nur das ist die rechte Liebeskirche, in der nicht die Sonderliebe der Glieder, sondern die einigende Liebe des Hauptes herrscht. Ihr Mittelpunkt ist die Eucharistie. In ihr haben Gerechtigkeit und Frieden sich geküßt. Sühnopfer und Erlöserliebe erneuern sich stets in ihr. Unerschöpflich ist der Quell, unermesslich ist die Kraft. Kein Widerstand gegen sie ist möglich außer demjenigen, der durch die Selbständigkeit und Freiheit der einzelnen Glieder des Leibes Christi als wahrer Personwesen ermöglicht ist. Den Widerstand zu brechen, der hier etwa vorliegt, und den freien menschlichen Willen zur Harmonie mit dem großen inneren Einheitsprinzip und Lebensgesetz des c. Xi m. zu führen, das ist die große Aufgabe, die uns gestellt ist, die Forderung des c. Xi m. an die ethische Haltung des Menschen.

Pastoralfälle.

(Taufe und Absolution von der Häresie bei Konversionen.)

Zum Missionär P. Isidor kam hin und wieder ein Protestant, der konvertieren wollte. Um es den lieben Schwarzen und sich nicht zu schwer zu machen, sagt sich P. Isidor: Die Taufe der Protestanten hier ist wohl sicher gültig; denn man muß doch annehmen, daß so fromme Leute noch gültig taufen; mithin kann ich die bedingungsweise Wiedertaufe unterlassen. Und da die Eingeborenen wohl immer bona fide waren bei ihrer Bekehrung zum Protestantismus, kann ich auch die absolutio ab haeresi unterlassen. Somit erscheint der Protestant eines Tages ohneweiters als Katholik an der Kommunionbank.

Frage 1. Was ist betreffs der Wiedertaufe zu halten? Muß sie statthaben? Darf sie statthaben, wenn große Wahrscheinlichkeit für die Gültigkeit der protestantischen Taufe besteht, aber nicht näher nachgeforscht werden kann?

Frage 2. Muß die absolutio ab haeresi stattfinden, wenn mit moralischer Sicherheit die erste Taufe gültig ist, wenn sie zweifelhaft ist, wenn nichts festgestellt werden kann?

Frage 3. Muß die absolutio stattfinden, auch wenn bedingungsweise wiedergetauft wird?

1. Einmal ein Fall aus den Missionen, aus dem Lande der „lieben Schwarzen“. Aber ein Fall, dessen Vorkommen sich durchaus nicht auf die Missionsgebiete beschränkt. Kein Priester, der mit der Aufnahme von Konvertiten zu tun hat, kann die wichtige Frage übergehen: Muß dieser Konvertit getauft werden? Am leichtesten, weil selbstverständlich, ist die Antwort, wo es sich um Nichtchristen handelt, wie z. B. Juden, die in die katholische Kirche aufgenommen werden wollen. Häufiger aber hat in unsern Ländern der Priester zu tun mit dem Übertritt von solchen, die bisher einer jener akatholischen Sekten angehörten, die sich auch als Christen bezeichnen und als solche, wenigstens grundsätzlich und in ihrer überwiegenden Mehrzahl, an der Taufe in irgend einer Form festhalten. Wiederum scheidet hier die Gruppe jener Konvertiten aus, die ehemals katholisch waren und dann von der katholischen Kirche abgefallen sind, jetzt aber zu dieser zurückzukehren wünschen. Hier wird an der gültigen Taufe für gewöhnlich ein Zweifel nicht bestehen, übrigens ein etwaiger Zweifel durch den zu fordernden Taufschein beseitigt werden. So beschränkt sich unsere Untersuchung auf jenen — allerdings bei weitem größten Teil der Konvertiten, die von Anfang an zu einer Religionsgemeinschaft gehört haben, die trotz ihres christlichen Namens außerhalb der Gemeinschaft der wahren Kirche Christi steht.

Völlig abzulehnen ist die Meinung und die Praxis jener — und es gibt auch heute noch solche —, die da glauben, jeder Konvertit sei einfachhin — absolut! — zu taufen. Diese Auffassung steht im Widerspruch mit der klaren Lehre der Kirche, wonach der Irrglaube, ja selbst der Unglaube des Spenders an und für sich die Taufe nicht ungültig macht, mithin auch die von einem Häretiker gespendete Taufe gültig ist, wenn die richtige Materie, Form und Intention vorhanden gewesen. (Vgl. Trident. sess. VII. „Si quis dixerit, baptismum qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, a. s.“) Wenn also an der Gültigkeit der Taufe eines Konvertiten nicht gezweifelt werden kann, dann darf die Taufe auf keinen Fall — auch nicht bedingungsweise — wiederholt werden. Eine solche Wiedertaufe wäre ein Sakrileg, das früher unter Umständen sogar die Irregularität im Gefolge hatte; erst der neue Kodex hat diese Strafe aufgehoben.

Andrerseits ist nicht zu leugnen, daß die Fälle immer seltener werden, in denen man hinsichtlich der Taufpraxis bei den Andersgläubigen beruhigt sein kann. In zahlreichen Fällen lassen dort die Eltern ihre Kinder gar nicht mehr taufen, weil die Taufe nicht als notwendig betrachtet wird. In andern Fällen wird häufig wohl eine der Taufe ähnliche Zeremonie vorgenommen, ohne daß aber eine Sicherheit bestände über Materie, Form und Intention des Spenders. Darum wird es immer eine zweifache Frage sein, auf die der Priester eine sichere Antwort verlangen muß: Ist der Konvertierende überhaupt getauft? Wenn ja, kann diese Taufe mit Sicherheit als gültig angesehen werden?

Unter den christlichen Gemeinschaften, die von der katholischen Kirche getrennt sind, dürften es wohl nur noch die orientalischen Kirchen sein, an deren Taufe ein ernster Zweifel im allgemeinen nicht bestehen kann. Wo also der beglaubigte Taufschein einer solchen Kirchengemeinschaft beigebracht wird, dort wird — besondere Fälle ausgenommen — von einem weiteren Nachforschen abgesehen werden können. Eine nochmalige Taufe, auch nur bedingungsweise gespendet, kommt dann nicht in Frage. Ähnlich einfach liegt der Fall, wenn feststeht, daß der Konvertierende überhaupt nicht getauft ist; gleichgültig zu welcher Religionsgemeinschaft er bisher gehört hat. Dann ist eben die Taufe absolut zu spenden. Das trifft heute leider immer öfter zu bei Kindern von Freidenkern und Konfessionslosen. Haß und Verhetzung, Gleichgültigkeit oder Furcht vor wirtschaftlichen Nachteilen haben in unsern „christlichen“ Ländern, zumal in den Großstädten, schon Tausende von Kindern ohne Taufe bleiben lassen. Aber auch bei Konversionen aus dem Protestantismus wird in manchen Fällen die Entscheidung von vornherein gegeben sein; bei jenen Sekten nämlich, die grundsätzlich die Taufe verwerfen. Um von mehreren unbedeutenden Sekten zu schweigen, seien hier nur die Quäker und Sozinianer erwähnt. Dagegen hält die weitaus größte Zahl der protestantischen Sekten grundsätzlich an der Taufe fest; so vor allem die Lutheraner und Reformierten. Aber auch da sind eine Reihe Sekten, deren Taufe allgemein als zweifelhaft bezeichnet werden muß. So wenn bei den Methodisten die Taufe durch Besprengen erteilt wird, wobei es höchst zweifelhaft sein wird, ob ein Fließen des Wassers, wie es zu einer „ablutio“ verlangt wird, stattgefunden hat; oder wenn bei den Baptisten (die übrigens bekanntlich die Kindertaufe verwerfen) Materie und Form in bedenklicher Weise getrennt werden; oder wenn in der Episkopalkirche die Taufe bloß für eine äußere Zeremonie gehalten oder, wie bei den Unitariern, dem freien Ermessen anheimgestellt wird. Aber mag auch eine protestantische Sekte

prinzipiell an der Taufe festhalten, so wird praktisch doch fast immer ein ernster Zweifel am Platze sein; am allermeisten in Hinsicht auf das Grundprinzip des Protestantismus, das Prinzip der freien Forschung. Wo das Fundament der Wahrheit fehlt und das Zentrum der Einheit, da fehlt auch jede Sicherheit der Lehre und ihrer praktischen Auswirkung bei den einzelnen Gemeinschaftsgliedern. Was nützt es, wenn die offiziellen Bekenntnisschriften oder Lehrbücher die von Christus eingesetzte Taufe, selbst in ihrer richtigen Anwendung, verkünden, wenn dabei der einzelne, sich auf die magna charta der freien Forschung berufend, den Worten seinen eigenen Sinn unterlegt? Dann kann es so weit kommen — wie es ja schon geschehen ist —, daß der eine „im Namen der Wahrheit“ tauft, der andere „im Namen des Fortschrittes“ u. s. w. Bekannt ist, daß nicht selten protestantische Geistliche gerade der strenggläubigen Richtung die Taufe „im Namen Jesu“ spenden; eine Taufe, die von der katholischen Kirche als ungültig betrachtet wird. Von allen protestantischen Sekten dürften es einzig die Ritualisten und ähnliche katholisierende Richtungen sein, bei denen eine hohe Wahrscheinlichkeit für die gültige Taufe steht.

Wo immer also ein ernster Zweifel besteht, ob der Konvertierende überhaupt getauft ist oder ob die empfangene Taufe gültig gewesen, da ist es strenge Gewissenspflicht des Priesters, die nötigen Nachforschungen in dieser Richtung anzustellen; zunächst zu welcher Sekte der Petent gehört; oder genauer: von welcher Sekte er die Taufe empfangen, bzw. zu welcher Religionsgemeinschaft er in seiner Kindheit gehört hat. Kann es doch leicht geschehen, daß einer die Sekte, vielleicht mehr als einmal, gewechselt hat. Für gewöhnlich wird ja schon der Konvertierende selber Auskunft geben können, ob er getauft worden ist, vielleicht auch eine schriftliche Bescheinigung darüber beibringen können. Auch darüber wird er manchmal Auskunft geben können, in welcher Art und Weise die Taufe in der betreffenden Gegend gespendet zu werden pflegt. Damit wird sich aber der Priester nicht zufrieden geben dürfen. Kann schon die Praxis in der gleichen Gegend oder bei der gleichen Sekte eine schwankende sein, so noch mehr bei den einzelnen Kulldienern einer Sekte. Wie aber da nachforschen? Bei der akatholischen Gemeinde selber oder bei deren Kulldienern? — Eine solche Nachforschung wäre ebenso peinlich wie meistens ergebnislos. Der einzige Weg, der einige Aussicht auf Erfolg bietet, wird sein: den katholischen Seelsorger oder einen andern Priester in der Heimat des Konvertiten um entsprechende Information ersuchen. Geht aus den Aussagen des Petenten und dem Bericht des katholischen Geistlichen nicht mit einwandfreier Sicherheit hervor, daß der Petent gültig getauft ist, dann ist ohneweiters zur Wiederholung der Taufe zu schreiten.

Mit unzweifelhafter Sicherheit muß die gültige Taufe feststehen. Es ist etwas ganz anderes, wenn es sich um den Zweifel an der Taufe handelt, diesem ersten und notwendigsten Sakramente, als wenn etwa die Firmung in Frage steht. Die Firmung wird man nicht wiederholen brauchen, auch nicht wiederholen dürfen, wenn nicht ein schwerwiegender Grund zum Zweifeln vorliegt. Bei der Taufe dagegen wird jene Sicherheit erfordert, gegen die kein vernünftiger Zweifel mehr besteht. So lauten auch alle offiziellen Kundgebungen der Kirche zu dieser Frage. Als die noch vom heiligen Alfons (VI. 137) gebilligte Meinung, daß einfachhin alle von Protestanten Getauften bei der Konversion wiederzutaufen seien, trotz mehrerer früherer Entscheidungen des Apostolischen Stuhles noch immer nicht verschwand, gab die Congr. S. Officii am 20. November 1878 auf die Anfrage: „An baptismum sub conditione conferri debeat haereticis, qui se convertunt ad religionem catholicam, a quocunque loco proveniant et ad quamcunque sectam pertineant?“ die klare und umfassende Antwort: „Negative. Sed in conversione haereticorum, a quocunque loco vel a quacunque secta venerint, inquirendum de validitate baptismi in haeresi suscepti.“ Wenn sich dann bei der Nachforschung, die in jedem einzelnen Falle vorzunehmen ist, herausstelle, daß der Petent entweder gar nicht getauft worden oder die Taufe ungültig gewesen, dann sei die Taufe absolut zu spenden. Wenn aber die Nachforschung, bei der die Zeit- und Ortsverhältnisse zu berücksichtigen sind, kein Ergebnis zeitigt, weder für die Gültigkeit noch für die Ungültigkeit der Taufe, oder wenn noch ein begründeter Zweifel an der Gültigkeit der Taufe bestehen bleibt (aut adhuc probabile dubium de baptismi validitate supersit), dann sei dem Konvertiten insgeheim die bedingte Taufe zu spenden. Ähnlich hatte dieselbe Kongregation bereits am 6. April 1859 auf eine Anfrage des Bischofs von Haarlem geantwortet, wobei sie auf eine Entscheidung der Konzilskongregation vom 27. März 1683 Bezug nahm. Dasselbe besagt die Vorschrift des *Rituale Romanum* (Tit. II. cap. 3): „Omnes de quibus, re diligenter investigata, prudens dubium exsistat, num revera vel num valide baptizati fuerint, sub condicione iterum baptizentur.“ Endlich noch can. 732 Cod. jur. can.; nachdem dort die Taufe und die andern Sakramente, die ein unauslöschliches Merkmal einprägen, als nicht wiederholbar erklärt sind, heißt es im § 2: „Si vero prudens dubium exsistat num revera vel num valide collata fuerint, sub conditione iterum conferantur.“

Eine solche unzweifelhafte Sicherheit, wie sie in allen kirchlichen Dokumenten gefordert wird und wie sie bei der Wichtigkeit und Notwendigkeit dieses Sakramentes von Natur aus gefordert werden muß, wird praktisch bei der von Häretikern ge-

spendeten Taufe nur sehr selten zu erlangen sein. Wohl gibt can. 779 eine feste Direktive in dieser Richtung: „Ad collatum baptismum comprobandum, si nemini fiat praeiudicium, satis est unus testis omni exceptione maior, vel ipsius baptizati iusiurandum, si ipse in adulta aetate baptismum receperit.“ Mit dieser hier gegebenen Direktive wird man sich gemeinhin beruhigen können, wenn es sich um den Nachweis einer katholischen Taufe handelt; selten dagegen in dem Zweifel, um den es sich bei unserer Untersuchung handelt. Lehmkuhl (Cas. II, 10) ist der Ansicht, die Taufe sei bedingt zu wiederholen, auch wenn der Taufspender ein sonst zuverlässiger Mann gewesen, falls nicht eine persönliche Kenntnis vorliege, die jeden Zweifel ausschließt oder aber ganz zuverlässige Zeugen (gewöhnlich nur Katholiken) da sind, die für diesen konkreten Fall ein sicheres Zeugnis ablegen. Wenn auch die römischen Kongregationen eine Wiederholung der Taufe verwerfen, wo sie nur deshalb geschieht, weil die frühere Taufe von einem Häretiker gespendet worden, so verlangen sie praktisch doch so sichere Beweise für die Gültigkeit der Taufe, daß diese Beweise in Fällen der von Häretikern gespendeten Taufe kaum jemals erbracht werden können. Die Propaganda verlangt in einer Instruktion für die apostolischen Vikare von Ostindien das Zeugnis zweier glaubwürdiger Zeugen für die Gültigkeit der Taufe, sonst müsse die Taufe wiederholt werden. Das I. Provinzialkonzil von Westminster ordnete für alle Fälle eine bedingte Wiedertaufe an, wo nicht „certissime“ feststeht, daß die erste Taufe gültig gespendet worden (l. c.). Ähnlich kommt auch Vermeersch (III. 245) zu dem Urteil, in Anbetracht des wachsenden Unglaubens und der auch bei gutgesinnten Andersgläubigen zunehmenden Sorglosigkeit sei die von Akatholiken gespendete Taufe praktisch, wenigstens für gewöhnlich, zu wiederholen, wenn nicht ein vollkommen glaubwürdiger Zeuge für die Gültigkeit der in Frage stehenden Taufe eintrete.

Damit ist die Antwort auf die beiden ersten vorgelegten Fragen gegeben. Die Wiederholung der Taufe *darf* nicht nur, sondern *muß* sogar vorgenommen werden, solange nicht eine unzweifelhafte Sicherheit besteht, daß der Konvertierende gültig getauft ist; das heißt, eine Sicherheit, gegen die ein ernster Zweifel nicht besteht. Eine bloße Wahrscheinlichkeit genügt nicht; auch nicht eine große Wahrscheinlichkeit, solange nicht jener Grad von Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, der einer wahren moralischen Sicherheit gleichkommt, insofern eben jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist (*dubium utcumque rationale seu non aperte vanum*. Gobat). Wo ein näheres Nachforschen zwecklos erscheint, z. B. bei Sekten, die überhaupt keine Taufe haben, oder wo es durch die Umstände unmöglich ge-

macht ist, wie etwa wenn der Petent in Todesgefahr ist, da ist ohne weiteres zur Taufe zu schreiten. Auf keinen Fall kann sich der Priester mit der Aussage des Petenten begnügen, auch nicht mit der schriftlichen Taufbescheinigung irgend einer Sekte. Ob die Taufe absolut zu spenden ist oder nur bedingungsweise, ist nach den Umständen zu entscheiden. Spricht keine Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Petent getauft ist, oder ist die behauptete Taufe offenkundig ungültig gewesen, dann ist er absolut zu taufen. Die bedingte Wiedertaufe kommt in Frage, wo eine wirkliche Wahrscheinlichkeit besteht, daß der Konvertierende gültig getauft ist. Übrigens wird die Entscheidung darüber, außer im Notfall, der Bischof treffen, an den der Fall vorher zu berichten ist. Wenn auch das allgemeine Recht keine strenge Vorschrift darüber gegeben hat — das *Rituale Romanum* und der *Codex juris, can.* 744, sprechen nur von einem Übertragen der Taufe von Erwachsenen an den Bischof, „ubi commode fieri possit“ —, so besteht doch in den meisten Diözesen die partikulärrechtliche Verordnung, daß in solchen Fällen erst beim Bischof um Erlaubnis einzukommen ist. Erwähnt sei ferner, daß die bedingte Taufe von erwachsenen Konvertiten mit Zustimmung des Ordinarius privat geschehen kann, mit Weglassung aller Zeremonien, wofür der Ordinarius nach can. 759, § 2, die Erlaubnis geben kann. Auf jeden Fall ist jegliches Aufsehen zu vermeiden (S. Off. 20. November 1878: „secreto“). Auch dürfte die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß bei bedingter Taufe die Bedingung ausdrücklich beizufügen ist, nicht bloß im Geiste (S. C. de Prop. Fide, 29. Mai 1838).

2. Die Frage der Wiedertaufe ist bei Konversionen häufig erst die eine Schwierigkeit. Sogleich erhebt sich die andere Frage: die Frage der Absolution von der Häresie. Nach can. 2314 sind Apostaten, Häretiker und Schismatiker der dem Apostolischen Stuhle speciali modo reservierten Exkommunikation verfallen, müssen also bei der Rekonziliation erst von der Zensur losgesprochen und in die Kirche aufgenommen werden. — Da glaubt nun mancher Priester, sich die Sache einfacher machen zu können. Wozu haben wir denn das berühmte „8. Sakrament“? Sind denn nicht die allermeisten Andersgläubigen von Jugend auf in bona fide, also auch der Vergünstigung teilhaftig, die die Kirche ausdrücklich der Unwissenheit zugesteht? In der Tat, der wichtige can. 2229 soll nicht übersehen werden. Wenn auch die schuld bare Unwissenheit (im Sinne der ignorantia crassa oder supina) in unserm Falle nicht entschuldigt, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß die unverschuldete Unwissenheit, die bona fides, von der Zensur entschuldigt; oder, was auf das gleiche hinauskommt: der Exkommunikation verfallen nur formelle, nicht aber materielle Häretiker, als welche die Anders-

gläubigen sicherlich zu betrachten sind, wenn sie von Jugend auf in bona fide gewesen. Wo aber keine Zensur, da ist auch keine Lossprechung von der Zensur erforderlich. Die Sache wäre glatt erledigt. „Somit erscheint der Protestant eines Tages ohneweiters als Katholik an der Kommunionbank.“ — Leider allzu glatt, um richtig zu sein! Da steht ein anderer Kanon, der nichts an Klarheit zu wünschen übrig läßt; can. 731, § 2: „*Vetitum est Sacramenta Ecclesiae ministrare haereticis aut schismaticis, etiam bonā fide errantibus eaque petentibus, nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint.*“ Ist das nicht ein Widerspruch gegen den allgemein anerkannten und auch im Kodex festgelegten Grundsatz, daß unverschuldete Unwissenheit von kirchlichen Zensuren (*latae sententiae*) entschuldigt, oder auf unsern Gegenstand angewendet: daß nur die formelle Häresie mit der Exkommunikation bestraft wird? — Der scheinbare Widerspruch klärt sich sofort, wenn wir den zweifachen Rechtsbereich ins Auge fassen: den innern und den äußern Rechtsbereich (*forum internum* und *forum externum*). Für den Bereich des *forum internum* sind die Andersgläubigen, die nur materielle Häretiker sind, allerdings nicht der kirchlichen Zensur verfallen, bedürfen daher auch keiner Lossprechung von der Exkommunikation in *foro interno*. Anders in *foro externo*. Die Trennung von der katholischen Kirche, die Häresie als Mitgliedschaft bei einer Sekte, gilt als ein notorisches Delikt, das immer den Ausschluß aus der Kirche nach sich zieht, auch wenn der Betreffende persönlich im guten Glauben ist. Daher das strenge Verbot der Kirche, die Andersgläubigen zu den Sakramenten zuzulassen, bevor die förmliche Aufnahme in die Kirche erfolgt ist. Die Vollmacht, von dieser Zensur für das äußere Forum loszusprechen, hat der Ordinarius (can. 2314, § 2), bei dem der Priester um diese Vollmacht einzukommen hat. Sollte einmal die Zensur auch für das innere Forum inkurriert sein — was bei der großen Menge der Andersgläubigen, die im fremden Glauben aufgewachsen sind, nur in ganz seltenen Fällen anzunehmen sein wird —, dann gilt die für den äußern Rechtsbereich erteilte Absolution von der Zensur auch für den inneren Rechtsbereich, so daß die Sünde der Häresie danach von jedem Beichtvater nachgelassen werden kann. Bleibt es zweifelhaft, ob der Andersgläubige tatsächlich der Zensur verfallen ist, so wird in die Absolutionsformel das Wörtchen „*forsan*“ eingeschoben („*in quam forsā incurristi*“).

Zu beachten ist, daß Kinder vor dem Zeitpunkt der legalen Pubertät diesen Kirchenstrafen nicht verfallen (can. 2230). Und zwar wird hier im strafrechtlichen Bereich nicht bloß bei Knaben, sondern auch bei Mädchen als Termin das vollendete 14. Lebensjahr angenommen (vgl. Vermeersch, Th. mor. III, 908). Da-

her bedürfen diese keiner Lossprechung von der Zensur; es genügt zu ihrer Aufnahme in die katholische Kirche die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, wofür das apostolische Glaubensbekenntnis gebraucht werden kann.

Zu den beiden letzten Fragen des eingangs vorgelegten Falles kurz noch Folgendes: Wenn es sich um Konvertiten handelt, die entweder gar nicht oder nur ungültig getauft sind und deshalb bei der Konversion bedingungslos zu taufen sind, dann kommt eine Lossprechung von der Zensur überhaupt nicht in Frage. Wo keine Zugehörigkeit zur Kirche, dort auch kein Ausschluß aus der Kirche, also auch keine Versöhnung mit der Kirche im rechtlichen Sinne. Wo dagegen über die frühere Taufe eine moralische Sicherheit im oben erklärten Sinne besteht, dort muß die Absolution von der Häresie immer stattfinden (ausgenommen, wie schon erwähnt, bei Kindern unter 14 Jahren). Wenn schließlich solche Zweifel über die Tatsache oder die Gültigkeit der Taufe bestehen, daß keine volle moralische Sicherheit gewonnen werden kann, oder wenn überhaupt darüber nichts festgestellt werden kann, dann ist die Taufe bedingungsweise zu spenden. Nach der bedingten Taufe pflegt die bedingte Lossprechung von der Zensur zu folgen. Ob in diesem Fall die bedingte Lossprechung von der Zensur erforderlich ist, scheint nicht erwiesen. So wird z. B. in dem von Rom approbierten neuen Würzburger Rituale, wie Göpfert-Staab bezeugt (III, 190), die bedingte Taufe zugleich als Absolution von der Häresie betrachtet. („Si Conversus sub conditione sit baptizandus, sequitur professione fidei facta loco absolutionis Baptismus conditionatus.“) Falls die bedingte Lossprechung von der Zensur nicht ausdrücklich im Diözesanrituale verlangt wird, kann sie der Priester wohl unbedenklich weglassen. Auch in der Instruktion des Heiligen Offiziums vom 20. Juli 1859 für die bedingte Wiedertaufe eines Konvertiten geschieht der Absolution von der Zensur keine Erwähnung.

Über das Vorgehen bei der Aufnahme von Konvertiten ist die Hauptsache im Vorstehenden enthalten. War die frühere Taufe sicher gültig, so legt der Konvertit zuerst in der vorgeschriebenen Weise, vor dem bevollmächtigten Priester und zwei Zeugen, das Glaubensbekenntnis ab, worauf der Priester ihm die Absolution von der Zensur erteilt; dann folgt die sakramentale Beicht, die der Konvertit aber bei jedem Beichtvater ablegen kann. Ist die Taufe absolut zu spenden, dann kommt selbstverständlich weder eine Absolution von der Zensur, noch eine sakramentale Beicht in Frage. Endlich in dem häufigsten Fall, wenn der Konvertit bedingungsweise zu taufen ist, wird man zuerst die *professio fidei* entgegennehmen; daran schließt sich die bedingte Taufe. Will der Priester die bedingte Absolution

von der Zensur erteilen, so wird er sie jetzt, nach der bedingten Taufe, erteilen. Endlich folgt die Beicht mit der bedingten Lossprechung von den Sünden. Es kann aber auch das Sündenbekenntnis der bedingten Taufe vorausgeschickt werden; die sakramentale Lossprechung aber wird selbstverständlich auch dann erst nach der Taufe erteilt. (S. Offic., 1. November 1875.) Auf die bekannte Kontroverse, ob von diesen Konvertiten das Bekenntnis ihrer bisher begangenen Sünden durchaus verlangt werden müsse, soll hier nicht eingegangen werden.

Damit ist das Urteil über das eingangs geschilderte Vorgehen des Missionärs gegeben. In zweifacher Hinsicht ist sein Verfahren verfehlt. Einmal, weil er auf bloße Vermutung hin („daß so fromme Leute noch gültig taufen“) die Gültigkeit der Taufe einfach voraussetzt. Dann auch, daß er solche Protestanten ohneweiters als Mitglieder der katholischen Kirche gelten läßt, während er in allen Fällen (ausgenommen bei Kindern unter 14 Jahren) erst die abjuratio entgegennehmen und die absolutio ab haeresi erteilen müßte; auch dann, wenn er annehmen konnte, daß diese Protestanten bisher in bona fide geirrt hatten.

St. Gabriel, Mödling.

F. Böhm.

(Amtsdauer der kirchlichen Richter und Examinatoren.) Im Anzeigebblatt für die Diözese L., Jahrgang 1931, S. 45/6, ist ein Dekret veröffentlicht worden, das also beginnt: „Praescriptis can. 1572—93 Cod. jur. can. obsecundantes, Tribunal ecclesiasticum dioecesanum primae instantiae, abrogato decreto die 24. Novembris 1923 hac de re dato, hisce, audito Capitulo cathedrali, noviter constituimus.“ Nach dem hierauf folgenden Satze, in welchem die Zuständigkeit des Tribunals abgegrenzt wird, werden die Mitglieder desselben, vom Offizial angefangen bis zum cursor hinab, aufgezählt; am Schlusse trägt das Dekret den 24. August 1931 als Datum.

Desselben Datums ist ein zweites, dem obigen unmittelbar folgendes und auf S. 46 des Anzeigebblattes zu lesendes Dekret über die Bestellung der Prosynodalexaminatoren, welches im Eingange folgendermaßen lautet: „Quum iuxta can. 385—90 Cod. jur. can. in quavis dioecesi habeantur (?) examinatores, qui operam suam diligenter navent, praesertim experimentis, habendis ad provisionem paroeciarum, Nos, de consilio Capituli cathedralis, abrogando decretum de constitutis examinatribus promovendorum ad beneficia curata prosynodalibus, dato (?!!) die 24. Novembris 1923, praedictum examinatorium constituimus, ut sequitur etc.“

Stehen diese zwei Dekrete im Einklange mit dem Kodex?

Bei der Erörterung dieser Frage beschränken wir uns, was die Zusammensetzung des Tribunals anbelangt, ausschließlich auf die Richter; denn nur hinsichtlich ihrer Bestellung, Amtsdauer und Entfernung vom Amte vor Ablauf der im Rechte vorgezeichneten Amtsperiode ist der Bischof nicht frei, sondern an die Vorschriften des Kodex gebunden. Dasselbe gilt bezüglich der Examinatoren; auch hinsichtlich ihrer Bestellung, Amtsdauer und Entfernung vom Amte ist der Bischof an den Kodex gebunden.

Dem Wortlaute beider Dekrete, soweit derselbe oben angeführt wurde, ist ohne weiteres zu entnehmen, daß sowohl das Richter- als auch das Examinatorenkollegium zu allerletzt am 24. November 1923 bestellt wurde. Nach can. 387, § 1 sollte demnach die Amtsdauer beider Kollegien bis zu Ende des 24. oder bis zu Anfang des 25. November 1933 (can. 34, § 4, n. 3) dauern, außer im Falle, daß eine Diözesansynode vor diesem Termine einberufen würde. Die letzte Synode in der Diözese L. wurde nun im Jahre 1911 gehalten und ist bis auf den heutigen Tag keine neue einberufen worden; somit wurden die zwei oben angeführten Dekrete. — wie auch die zwei vorausgegangenen vom Jahre 1923 — außerhalb der Synode erlassen. Es ist klar, daß mit jenen das in can. 387, § 1 vorgesehene Decennium abgekürzt wurde. Die Frage ist nun die, ob der Bischof dazu berechtigt ist, d. h. ob die vom Rechte für die Richter und Examinatoren (und die *parochi consultores*) festgesetzte zehnjährige Amtsperiode durch Neukonstituierung oder Neuwahl beliebig abgekürzt werden kann, oder vielleicht nur durch die Einberufung einer Synode.

Die Kanonisten, soweit sie vom Schreiber dieser Zeilen zu Rate gezogen werden konnten, befassen sich mit der Frage nicht ausdrücklich. Der einzige P. Matthaeus Conte a Coronata O. M. C. schreibt in seinen *Institutiones iuris canonici* (Taurini 1928) vol. I., pag. 496, Anmerkung 5: „*Ex his normis iam patet singulis saltem decenniis electionem omnium examinatorum synodaliū et consultorum parochorum faciendam esse.*“ Aus dem beigefügten „saltem“ dürfte man folgern, daß auch vor Ablauf der zehn Jahre und ohne Rücksicht auf die Synode alle Richter und Examinatoren neu bestellt werden könnten.

Diese Ansicht scheinen aber die Kanones 385—88 nicht zu bestätigen; denn 1. can. 387, § 1 setzt die Amtsdauer des Richter- und Examinatorenkollegiums ausdrücklich auf zehn Jahre fest, nach deren Ablauf sie erst, wenn keine Synode früher gehalten wird, ihres Amtes, und zwar *ipso iure*, verlustig gehen. Somit hängt ihre Amtsdauer nicht vom Gutdünken des Bischofs ab, sondern sie ist vom allgemeinen Rechte im Voraus

bestimmt. 2. Die Dezennien sind sowohl für das Richter- als auch für das Examinatorenkollegium als solches vom Rechte fixiert, allerdings so, daß sie eine eventuell früher einberufene Synode ohne weiteres aufhebt. Das geht klar genug aus can. 386 in Verbindung mit can. 387, § 2 hervor; sind nämlich die Richter und Examinatoren — von den *parochi consultores* braucht hier nicht besonders gesprochen zu werden — auf der Synode bestellt worden und geht der eine oder der andere durch Tod, Verzicht u. s. w. ab, so hat der Bischof unter Anhörung des Kapitels Prosynodalen, d. h. Ersatzmänner für die Abgegangenen, zu bestellen, nicht aber die Kollegien neu zu konstituieren. Diese Ersatzmänner verbleiben im Amte nicht über die Amtsperiode derjenigen hinaus, an deren Stelle sie getreten sind, d. h. mit anderen Worten, daß für sie kein neues, separates Dezennium beginnt, das vom Dezennium der Synodalen unabhängig wäre.

3. Ausschlaggebend scheint aber in dieser Frage can. 388 zu sein. Die Richter und die Examinatoren können nämlich nach diesem Kanon von ihrem Amte, das nach can. 387, § 1 bis zum Ablauf von zehn Jahren, beziehungsweise bis zur nächsten Synode, falls sie rechtzeitig gehalten wird, dauert, nur aus einem schwerwiegenden Grunde und nach Befragung des Kathedrankapitels entfernt werden. Dies gilt schon von jedem einzelnen Richter und Examinator (vgl. Erläuterungen der Fuldaer Bischofskonferenz zu dem Dekrete der S. C. Cons. vom 20. August 1910 in Hilling, Die Reformen des Papstes Pius X., Bonn 1912, Bd. 2, S. 235), um so viel mehr gilt dann dies vom ganzen Kollegium, sei es der Richter, sei es der Examinatoren. Wäre nun der Bischof ohne weiteres berechtigt, die vom Kodex für die Richter und Examinatoren festgesetzten Dezennien außerhalb der Synode beliebig abzukürzen, d. h. jeden Augenblick das Kollegium der Richter und Examinatoren neu zu konstituieren, dann wäre can. 388 überflüssig oder er hätte keinen rechten Sinn mehr. Nehmen wir an, um das an einem Beispiele zu erläutern, daß die nötige Anzahl von Richtern und Examinatoren auf der Synode bestellt wurde; nach zwei Jahren stirbt einer der Examinatoren und ein zweiter geht durch Verzicht ab. Die übrig gebliebenen Examinatoren passen nicht mehr recht dem Bischof, der aber anderseits keinen genügenden Grund hat, um sie ihres Amtes zu entheben. Was tun? Der Bischof geht hin und bestellt im dritten Jahre nach der Synode unter Anhörung des Kathedrankapitels ganz neue Personen zu Examinatoren, *abrogato decreto dato* die etc. Heißt das nicht die auf der Synode Bestellten ihres Amtes entheben? Auf diese Weise könnte man ja can. 388 jederzeit recht glücklich umgehen und sich neue Hilfsorgane nach Belieben schaffen. Wozu würde dann noch eigentlich can. 388 dienen?

Das Vorgehen, wie es hier an einem Beispiel gezeigt wurde, ist entschieden gegen den Kodex; aber nicht minder ist es gegen denselben Kodex, wenn nicht nur alle, sondern bloß der eine oder der andere infolge der Neukonstituierung ohne schwerwiegenden Grund ausgeschieden wird. Was aber dann, wenn keiner vom Amte entfernt, sondern das Kollegium einfach neu konstituiert wird, sei es daß jemand durch Tod, Verzicht u. s. w. bereits ausgeschieden ist, sei es daß das Kollegium noch vollzählig ist? In diesem letzteren Falle hat die Neukonstituierung, wie es leicht einzusehen ist, gar keinen Zweck und auch gar keinen Sinn; sie ist auch gegen can. 387, § 1, weil durch sie die im Rechte vorgesehene zehnjährige Amtsperiode abgekürzt und eine neue vorgesteckt wird, vorausgesetzt, daß das Vorgehen überhaupt noch gültig ist. Ist aber jemand bereits ausgeschieden und wird das Kollegium aus diesem Anlasse neu konstituiert und zugleich auf den früheren Stand ergänzt, so verstößt dies nicht bloß gegen can. 387, § 1, sondern auch gegen can. 386, § 1, der nur eine Substitution, eine Bestellung von Ersatzmännern kennt, ja dieselbe dem Bischof sogar zur Pflicht macht; denn im zitierten can. 386, § 1 heißt es: „... demortuis vel alia ratione a munere cessantibus alios prosynodales Episcopus substituat.“ In dem Dekrete „Maxima cura“ vom 20. August 1910 lautete die entsprechende Verfügung: „Examinatoribus et parochis consulti- toribus medio tempore inter unam et aliam synodum demortuis vel alia ratione a munere cessantibus alios prosynodales Ordinarius substituet de consensu capituli cathedralis (can. 4, § 2).“ Gegen Besson, der die Ansicht vertrat, daß beim Abgang des einen oder des anderen Examinators die Ernennung eines neuen „quasi ex mente legislatoris per se“ bis zur nächsten Synode verschoben werden sollte, schrieb Wernz (Vidal) in seinem Ius Decretalium (Prati 1914) tom. V, n. 913, Anmerkung 53: „non videtur legitima illa interpretatio.“ Und etwas weiter unten in derselben Anmerkung: „porro lex disserte *praecipit* ab Ordinario esse substituendum prosynodalem in locum synodalis demortui aut alia ratione a munere cessantis.“ Von einer Neukonstituierung des Richter- und Examinatorenkollegiums vor Ablauf des gesetzlich vorgesehenen Dezenniums außerhalb der Synode kann also keine Rede sein, sondern nur von einer Substitution, von einer Ergänzung.

Innerhalb welcher Zeit ist aber diese Ergänzung vorzunehmen? — Darüber schwieg schon das Dekret „Maxima cura“, aber auch der Kodex sagt darüber nichts. Ebenso übergehen diese Frage die Kanonisten vor und nach dem Kodex. Soweit der Schreiber dieser Zeilen sieht, hat sich darüber nur Heiner näher ausgedrückt, aber nur bezüglich der Richter. Nach seiner Ansicht sind die in der Zwischenzeit aus ihrem Amte ausge-

schiedenen Richter durch Prosynodalrichter innerhalb *zwei Monaten* vom Bischofe zu ersetzen (Der kirchliche Zivilprozeß, Köln 1910, S. 22; Der kirchliche Strafprozeß, Köln 1912, S. 14/15). Diese Ansicht, die analog für die Examinatoren und die *parochi consultores* gilt, ist wenigstens probabel; einen guten Grund hat sie jedenfalls in dem Ausdrücke „substitutat“ des *can. 386, § 1*.

Noch einen Fall wollen wir hier unserer Betrachtung unterziehen. Theoretisch wenigstens ist es nicht ausgeschlossen, daß vor Ablauf des Dezenniums oder vor der Synode alle Richter oder alle Examinatoren, moralisch genommen, zu derselben Zeit abgehen, so daß momentan kein Richter und kein Examinator in der Diözesankurie zur Verfügung steht; kann in diesem Falle zu einer Neukonstituierung des Richter-, beziehungsweise des Examinatorenkollegiums geschritten werden oder können nur Ersatzmänner ernannt werden? Mit anderen Worten: Sind die vom Rechte festgesetzten Dezennien absolut oder nur relativ fixiert?

Die Kanonisten nach dem Kodex befassen sich mit der Frage nicht ausdrücklich, wenigstens soweit sie der Schreiber dieser Zeilen hat einsehen können; aber auch die Kanonisten vor dem Kodex verfahren nicht viel anders. Eine Ausnahme hierin macht — so scheint es uns wenigstens — v. Wysocki, der Kommentator des Dekretes „*Maxima cura*“, über die administrative Amotion der Pfarrer (*Arch. f. kath. KR.*, 1912, I., S. 25); er schreibt: „Wenn diese Synodalexaminatoren gestorben sind, oder noch vor der Berufung einer Synode eventuell vor Ablauf der fünf Jahre ihr Amt niedergelegt haben, wählt der Bischof statt jener neue (prosynodale) Examinatoren . . . Das Amt dieser Prosynodalexaminatoren dauert höchstwahrscheinlich nur bis zu dieser Zeit, zu welcher die Gewalt der durch die Synode gewählten Examinatoren dauern würde, also bis zu Ende des durch die letzteren begonnenen Quinquenniums, d. h. wenn die Synode nicht früher zusammenkommt.“ Nun ist das Quinquennium des Dekretes „*Maxima cura*“ durch den Kodex in ein Dezennium umgewandelt worden; also wären die Dezennien absolut fixiert und nur eine neue Synode könnte sie abkürzen. Und zieht man *can. 4, § 2* des Dekretes „*Maxima cura*“ und *can. 386* des Kodex in Betracht, so könnte man wohl versucht werden, v. Wysocki in diesem Punkte rückhaltlos beizupflichten. Dies um so mehr, da für absolut fixierte Dezennien nach dem Erscheinen des Kodex auch Chelodi (*Ius de personis, Tridenti* 1927, S. 335) und Cappello (*Summa iuris canonici, Romae* 1928, vol. I., S. 421) einzutreten scheinen; denn beide sprechen nur von einer Substitution. Indessen wollen wir vorläufig nicht näher auf diese Frage eingehen.

Der Bischof ist also dem Gesagten zufolge nicht berechtigt, das Richter- und Examinatorenkollegium nach Belieben neu zu konstituieren, sondern er hat für die in der Zwischenzeit, das heißt während des vom Rechte festgesetzten Dezenniums Ausgeschiedenen, Ersatzmänner zu bestellen, falls er keine Synode einberuft. Nimmt er dennoch vor Ablauf des Dezenniums außerhalb der Synode eine Neukonstituierung vor, so fragt es sich weiter, ob das Vorgehen etwa deshalb nicht bloß unerlaubt, sondern auch null und nichtig ist. Diese Frage scheint keineswegs müßig und überflüssig zu sein; denn von ihrer Lösung hängt eventuell die Gültigkeit oder Ungültigkeit derjenigen Akte ab, die von den vor Ablauf des Dezenniums außerhalb der Synode eingesetzten Richtern, beziehungsweise Examinatoren vorgenommen werden, wobei eher Akte der Examinatoren als der Richter in Frage kommen.

Als Beispiel wollen wir das zweite im Eingange zitierte Dekret anführen. Ist dieses die Neukonstituierung des Examinatorenkollegiums — dessen Mitglieder alte und neue Examinatoren sind — betreffende Dekret gültig, dann ist alles in Ordnung; ist es dagegen ungültig, dann können die neuen, d. h. zum ersten Male ernannten Examinatoren nur als Ersatzmänner für die Ausgeschiedenen angesehen werden. Ihre Amtsperiode würde also bis zu Ende des durch die alten Examinatoren begonnenen Dezenniums dauern, also nur bis zu Ende des 24. November 1933; mit dem Beginne des 25. November 1933 hätte die Kurie keinen den Vorschriften des Kodex gemäß bestellten Examinator mehr. Dasselbe gilt bezüglich der Richter; mit dem 25. November 1933 hätte die Kurie keinen mehr.

Was ist also von der Neukonstituierung vor Ablauf des Dezenniums außerhalb der Synode zu halten? Ist sie ungültig? — Das ist nicht ohne weiteres zu behaupten, im Gegenteil, man hat für die Gültigkeit einzutreten, solange das Recht selbst nicht expresse vel aequivalenter (can. 11) die Nichtigkeit statuiert. Nun enthalten aber die Kanones über die Bestellung der Richter und Examinatoren (sowie der *parochi consultores*) weder ausdrücklich noch äquivalent eine Inhabilitations- oder Irritationsklausel. Von einem wesentlichen Mangel, an welchem die Neukonstituierung so sehr litte, daß sie nichtig wäre (can. 1680, § 1), ist auch nichts zu sehen. Höchstens könnte man von der Ungültigkeit der Neukonstituierung in dem Falle sprechen, wenn jemand dadurch ohne schwerwiegenden Grund von seinem Amte vor Ablauf der Amtsperiode entfernt würde. Und tatsächlich fehlt es nicht an Autoren, die nicht bloß die Befragung des Kathedralkapitels, sondern auch das Vorhandensein eines schwerwiegenden Grundes für die Gültigkeit der Remotion als notwendig erachten, wie z. B. Toso, *Commentaria minora*, vol.

IV., in can. 388: „haec (remotio) tamen, ut valida sit, fieri debet ex gravi causa, habita ratione naturae muneris, et audito Capitulo cathedrali.“ Ebenso Cappello in seiner Summa iuris canonici, vol. I., pag. 422: „utraque condicio ad valorem requisita.“ Dasselbe behauptete er schon in seinem Kommentar zum Dekrete „Maxima cura“ (Romae 1911), pag. 80. Auch Cocchi ist derselben Ansicht in der dritten Auflage seines Kommentars (vol. III., pag. 278); für das alte Recht des Dekretes „Maxima cura“ kann außer Cappello auch d'Angelo mit seiner Arbeit *La curia diocesana* (Giarre 1922) vol. I., pag. 52 zitiert werden.

Die Behauptung dieser Autoren scheint aber nicht die richtige zu sein. Und da keiner von ihnen irgend welche Gründe für sie anführt, so kann man nicht wissen, sondern nur vermuten, was sie zu der Ansicht gebracht hat, daß die Entfernung vom Amte ohne schwerwiegenden Grund — von der zweiten Bedingung, der Befragung des Kathedrankapitels darf hier abgesehen werden — nichtig sei. Deshalb müssen wir selbst versuchen, solche Gründe ausfindig zu machen.

Vor allem könnte das der Ausdruck nequeunt des can. 388 sein; aber das non posse oder nequire drückt an und für sich und in der Regel nur ein Verbot, keine Irritation oder Inhabilitation aus (vgl. van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, pag. 168; Michiels, *Normae generales*, vol. I., pag. 276). Selbst Suarez, der sich mit der Frage eingehend beschäftigt hat (*De legibus*, lib. V., can. 31), weist darauf hin, daß das non potest (nequit) an und für sich nur ein Verbot enthält; um behaupten zu können, daß das non potest oder nequit die Fakultät selbst als solche, sei es absolut oder bloß unter gewissen Bedingungen, benimmt, sei die Materie des Gesetzes und anderes in Betracht zu ziehen. Suarez unterscheidet nun Akte *propriae auctoritatis et dominii* von allen anderen auf menschlichem Rechte beruhenden; aber selbst hinsichtlich dieser letzteren drückt er sich noch zurückhaltend aus, nämlich: „valde *probabilis praesumptio* est, ubi lex prohibet . . . cum clausula ‚non possit‘ vel ‚non possit aliter‘ etc. limitare ipsam potestatem, ita ut actus aliter factus sit invalidus, tum quia videtur lex loqui de potestate, quam ipsa vel princeps concedit etc.“ Also aus dem bloßen nequeunt kann nicht in unserem Falle auf Nichtigkeit geschlossen werden, da es sich nach Suarez nur um eine valde probabilis praesumptio handelt. Die Materie des Gesetzes und andere Begleitumstände verlangen die Nichtigkeit auch nicht und andererseits sind Nichtigkeitsvermutungen ausgeschlossen (can. 11). Daher benimmt das nequeunt allein dem Bischof nicht die Fakultät, das Recht selbst, sondern macht den Akt bloß unerlaubt.

Aber der Gesetzgeber hat zwei Bedingungen aufgestellt, unter welchen der Bischof die Entfernung vom Amte vor Ablauf

des Dezenniums und außerhalb der Synode durchführen kann! Das ist zwar richtig, jedoch nicht jede Bedingung wird zur Gültigkeit erfordert; es muß also wiederum der Gesetzgeber bestimmen, welche Bedingung zur Gültigkeit verlangt wird (can. 1680, § 1). Sehen wir also zu, ob die zwei Bedingungen des can. 388 vom Gesetzgeber zur Gültigkeit verlangt werden.

Die Partikel nisi kommt hier gar nicht in Betracht; sie ist zwar nach can. 39 wesentlich, aber nur für Reskripte. Von der Existenz oder Nichtexistenz der Bedingung, die sie einleitet, hängt die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Reskriptes ab. Für die Kanones des Kodex gilt dies nicht, für sie sind nur can. 11 und can. 1680 maßgebend. Aus der Tatsache allein, daß beide Bedingungen in can. 388 durch die Partikel nisi eingeleitet werden, darf also nicht auf Nichtigkeit geschlossen werden, wenn die eine oder die andere oder vielleicht auch beide nicht vorhanden sind.

Gehen wir nun näher auf die zwei Bedingungen, beziehungsweise bloß auf die erste ein. Als erste wird gefordert ein schwerwiegender Grund, als zweite die Anhörung des Kathedralkapitels. Beide führt P. Matthaeus Conte a Coronata a. O. an und fügt hinzu: „remotio facta non requisito consilio Capituli esset invalida.“ Die erste Bedingung hält er demnach stillschweigend zur Gültigkeit für nicht notwendig; was die zweite anbelangt, so beruft er sich für seine Behauptung auf can. 105, setzt aber auch sogleich hinzu, daß Augustine in seinem Kommentar die entgegengesetzte Meinung vertritt. Also selbst diese zweite Bedingung ist nicht nach allen Autoren zur Gültigkeit notwendig, obwohl man aus can. 105 schließen sollte, und viele, ja sogar die meisten Kanonisten tatsächlich auch schließen, daß, wenn die in Betracht kommenden Personen nicht gehört werden, der Akt des Vorgesetzten null und nichtig ist. Wenn also bezüglich der Anhörung des Kathedralkapitels nicht volle Einstimmigkeit unter den Kanonisten herrscht, was wird man dann bezüglich des schwerwiegenden Grundes sagen? Kein allgemeiner Kanon läßt sich da anführen, der für die Nichtigkeit des Aktes spräche; vielmehr sagt der Kodex selbst jedesmal ausdrücklich, ob ein gerechter oder schwerwiegender Grund zur Gültigkeit erfordert wird (vgl. can. 84, § 1). Es kommt also can. 11, beziehungsweise can. 1680 zur Anwendung; nur jene Bedingung ist zur Gültigkeit notwendig, welche von den Kanones sub poena nullitatis verlangt wird. Dies ist aber in can. 388 nicht der Fall; folglich macht das Nichtvorhandensein eines schwerwiegenden Grundes die Remotion eines kirchlichen Richters oder Examinators vor Ablauf des Dezenniums nicht ungültig.

Damit ist aber auch die Frage, ob die Dezennien absolut oder nur relativ vom Rechte fixiert sind, bereits gelöst. Da es

sich um eine Neukonstituierung oder Neuwahl, deren Vornahme vor Ablauf des gesetzlichen Dezenniums und außerhalb der Synode nicht absolut deshalb ungültig ist, und sich nicht um eine bloße Substitution handelt, so beginnt für das neukonstituierte Richter- und Examinatorenkollegium ein neues Dezennium ohne Rücksicht darauf, ob das vorangehende beendet ist oder nicht. Mit anderen Worten: die Substitution, wie sie Chelodi und Cappello vorgeschwebt haben mag, findet nicht ipso iure statt, vielmehr ist der Wortlaut des bischöflichen Dekretes dafür maßgebend, ob eine Substitution oder eine Neuwahl vorliegt. Handelt es sich um eine Substitution, dann verbleiben natürlich die Ersatzmänner im Amte bis zu Ende des durch diejenigen begonnenen Dezenniums, an deren Stelle sie getreten sind; handelt es sich dagegen um eine Neuwahl, dann beginnt für die Neugewählten ein neues Dezennium, mag das vorangehende beendet sein oder nicht. Die Dezennien sind also nicht absolut, sondern nur relativ vom Rechte fixiert.

Nach allen diesen Ausführungen stehen die beiden eingangs bruchstückweise mitgeteilten Dekrete mit den Vorschriften des Kodex nicht im Einklang; sie sind zwar gültig, aber nichtsdestoweniger sind sie unerlaubt.

Marburg a. d. Drau.

Prof. Dr Vinko Močnik.

*** (Aufnahme von Verheirateten in eine religiöse Genossenschaft.)** Nachfolgender Fall wurde zur Beurteilung vorgelegt: Ein österreichisches Ehepaar hatte bei einem österreichischen Zivilgericht eine sogenannte einverständliche Scheidung seiner Ehe aussprechen lassen. Nun will der Mann als Laienbruder in eine religiöse Genossenschaft eintreten. Frage: Steht der Aufnahme in das Noviziat der can. 542, n. 1, entgegen (*invalide ad noviciatum admittuntur . . . conjux durante matrimonio*)? Zunächst ist der Sprachgebrauch festzustellen: Scheidung heißt (im Gegensatz zum deutschen Recht) nach österreichischem Recht (a. b. G.-B., § 103 ff.) soviel als *separatio a thoro et mensa*, nicht Auflösung des Ehebandes. Diese Scheidung kann, Einverständnis der Eheleute vorausgesetzt, ohne Erforschung der Gründe dauernd bewilligt werden. Kann nun ein solcher dauernd, einverständlich geschiedener Gatte zum Noviziat zugelassen werden? Nein. Can. 542, n. 1, sagt ja ausdrücklich, daß ein Verheirateter *durante matrimonio* zum Noviziat nicht zugelassen werden darf. Die Ehe aber dauert trotz dieser einverständlichen Scheidung unbestritten fort. Dann muß man bedenken, daß es sich hier bloß um eine bürgerliche (keine kirchliche) *separatio a thoro et mensa* handelt. Bei einer kirchlichen *separatio a thoro et mensa* wollen einige Kanonisten allerdings unter gewissen Voraussetzungen eine Ausnahme machen. Nach

can. 1129 f. hat bei Ehebruch eines Gatten der andere, nichtschuldige Gatte das Recht, dauernd die eheliche Gemeinschaft aufzugeben. In diesem Falle will man ihm auch den Eintritt in eine religiöse Genossenschaft gestatten. Can. 1130 sagt, daß der nichtschuldige Gatte den schuldigen wieder aufnehmen, beziehungsweise zurückrufen kann, außer es hätte derselbe mit Zustimmung des Ersteren einen mit dem Ehestand unvereinbaren Stand ergriffen. Daraus schließt man, daß auch der schuldige Teil mit Zustimmung des nichtschuldigen in eine religiöse Genossenschaft eintreten könne. Siehe über die Frage *Ferdinand Schönsteiner*, Grundriß des Ordensrechtes, 1930, 264 ff. Doch ist begreiflicherweise auch in diesen Fällen große Vorsicht notwendig. Die klösterlichen Oberen werden klug handeln, wenn sie, am Wortlaut festhaltend, auch in diesen Fällen eine päpstliche Dispensation nachsuchen. Sie werden hiebei auf manche Vorsichtsmaßregeln aufmerksam gemacht werden. Liegt aber lediglich eine einverständliche weltliche Separation vor, so ist unbedingt ein apostolisches Indult notwendig. Im Falle der Dispensation wird praktisch verlangt, daß auch der andere Teil in eine religiöse Genossenschaft eintritt, oder sonst in der Welt lebend, das Gelübde der Keuschheit ablegt. Auch die Sustainationsfrage des in der Welt zurückbleibenden Gatten wird zu regeln sein, soll nicht das Kloster späteren unangenehmen Streitigkeiten ausgesetzt sein.

Graz.

Prof. Dr J. Haring.

(Jejunium als sakramentale Buße.) Folgender praktischer Fall soll durch die Lösung der beiden daran sich anschließenden Fragen zwei verschiedenen Zwecken dienen. Es sollen hiedurch beleuchtet werden erstens jene allgemeinen Prinzipien, welche in den Lehrbüchern der Moral sich gewöhnlich zusammengefaßt finden unter dem Titel: „De modo obligationem legum adimplendi“ (vgl. Prümmer, Man. theol. mor. tom. I, n. 221 ss., und Noldin, De princ., n. 171 ss.), zweitens jene besonderen Prinzipien, deren Betreff ist: „De obligatione imponendi poenitentiam sacramentalem convenientem“ (vgl. Prümmer, op. cit. tom. III, n. 394 ss., und Noldin, De sacram., n. 299 ss.). — Unser Fall, den wir in Rücksicht auf die geltenden partikularrechtlichen Fastenbestimmungen innerhalb des Deutschen Reiches sich abspielen lassen, stellt sich als Kombination von fünf Einzelfällen dar und lautet:

Der Kaufmann Callidus legte am zweiten Sonntag nach Ostern seine Jahresbeichte ab und klagte sich u. a. auch darüber an, daß er öfters durch Unmäßigkeit im Essen und Trinken sich versündigt und daß er nie um die kirchlichen Fasten- und Abstinenzgebote sich gekümmert habe. Da glaubte nun Rigidus, sein Beichtvater, ihm ohne weiteres als ganz entspre-

chende Buße auferlegen zu sollen: „Halten Sie vom heutigen Sonntag an bis zum Pfingstfest wöchentlich je einen Fasttag mit nur einmaliger Sättigung!“ — Callidus, der sehr gut disponiert war, nahm diese Buße ohne Einwendungen bereitwillig an in der besten Absicht, sie gewissenhaft zu leisten. Da traf es sich nun, daß er Tags darauf sich sehr unwohl fühlte, und als er merkte, daß er infolgedessen fast nichts essen könne, dachte er sich bei seiner von der gestrigen Beicht her noch sehr lebendigen Bußgesinnung: „Dieses heutige unfreiwillige Fasten opfere ich Gott auf, um meine Sünden abzubüßen; den in dieser Woche treffenden, mir in der Beicht auferlegten Fasttag aber will ich am nächsten Freitag halten.“ Er wurde sehr bald wieder gesund, aber auch sein Bußeifer war sehr bald abgeflaut und am Morgen des nächsten Freitags dachte er sich: „Eigentlich habe ich ja doch schon am vergangenen Montag zur Buße für meine Sünden gefastet; also brauche ich heute keinen Bußfasttag mehr halten.“ — In der zweiten Woche wußte er schon am Sonntag voraus, daß vom kommenden Donnerstag an die Erfüllung seiner Bußfastenpflicht infolge einer dreitägigen sehr beschwerlichen Geschäftsreise ihm unmöglich sein werde; dennoch aber schob er den Fasttag bis zum Beginn dieser Reise hinaus und hielt sich dann für entschuldigt. — Am Freitag der dritten Woche sättigte er sich nur einmal, um seiner sakramentalen Bußpflicht nachzukommen; um jedoch das Hungergefühl zu betäuben, trank und rauchte er um so mehr, so daß das Fasten als Abtötung seinen Zweck verfehlte. — In der vierten Woche vergaß er vor lauter Geschäftssorgen seine sakramentale Buße vollständig und erinnerte sich daran erst wieder am Samstag nachmittags, nachdem er sich an diesem Tage bereits zweimal gesättigt hatte. Nun glaubte er, weil diese Woche ja bereits abgelaufen war, auch die in dieselbe fallende Bußverpflichtung nicht mehr erfüllen zu können, beziehungsweise nachholen zu müssen, und er aß abends noch ein drittes Mal bis zur vollen Sättigung. — In der fünften Woche verlegte er seinen Bußfasttag auf den Pfingstsamstag, in der Meinung, hiemit zwei verschiedenen Fastenverpflichtungen, nämlich der sakramentalen und der kirchlichen zugleich, auf einmal genügen zu können.

Nun fragt es sich hinsichtlich dieser sakramentalen Buße: *Haben 1. Callidus als Pönitent, 2. Rigidus als Beichtvater pflichtentsprechend gehandelt?*

1. *Hat Callidus als Pönitent pflichtentsprechend gehandelt?*
Bei der Beantwortung dieser Frage sehen wir ganz davon ab, ob Callidus jedesmal bona fide war oder nicht, und untersuchen nur, inwieweit sein Verhalten, unter rein objektiven Gesichtspunkten betrachtet, den diesbezüglichen Moralprinzipien entspricht, beziehungsweise widerspricht.

a) *Zum Fall der ersten Woche:* Der Bußfasttag war für Callidus nicht von vorneherein vom Beichtvater auf einen bestimmten Wochentag festgelegt, vielmehr sollte er selbst sich denselben unter sieben Wochentagen auswählen. Diese pflichtgemäße Selbstbestimmung des wöchentlichen Fasttages bedeutete für ihn eine positive persönliche Leistung, zu welcher es einer eigenen entsprechenden Intention bedurfte. „Si lex praecipit actionem personalem, requiritur et sufficit, ut opus praescriptum humano modo, i. e. cum intentione illud faciendi ponatur“ (vgl. Noldin, *De princ.*, n. 171, 2b). Callidus brauchte jedoch durchaus nicht die Absicht zu haben, durch die Selbstbestimmung eines Fasttages der ihm vom Beichtvater auferlegten Verpflichtung nachzukommen; mit anderen Worten, er brauchte nicht zu denken: „Ich will heute fasten, um meine sakramentale Buße zu verrichten“, es genügte die aus irgendwelchem religiösem Beweggrund gefaßte Intention: „Ich will heute fasten.“ — „Ad legis adimpletionem non requiritur intentio satisfaciendi praecepto, dummodo adsit intentio saltem implicita perficiendi ipsum opus praescriptum“ (vgl. Prümmer, tom. I, n. 223, und Noldin, *De princ.*, n. 171, 2 b γ). — Nun erhebt sich aber die Schwierigkeit: Callidus hat durch seine Fastenintention die Erfüllung seiner sakramentalen Bußpflicht nicht nur nicht beabsichtigt, sondern die Leistung derselben am betreffenden Montag geradezu direkt ausgeschlossen, da er sich dachte: „Ich will zur Buße für meine Sünden das heutige unfreiwillige Fasten Gott aufopfern, den mir auferlegten Bußfasttag aber will ich nicht heute, sondern erst am nächsten Freitag halten.“ Um diese Schwierigkeit zu lösen, ist zu bedenken, daß Callidus den nun einmal bestehenden und fortwirkenden Willen des Beichtvaters durch seine entgegenstehende Intention nicht ändern konnte. Der Beichtvater aber wollte nichts weiter, als daß er einen selbstgewählten Fasttag halte; diesen Willen hat er jedenfalls durch die Beobachtung des selbstgewählten Fasttages befolgt. „Satisfacit praecepto ponens quidem opus praeceptum, sed cum intentione non satisfaciendi praecepto, si ipsa obligatio praecepti non a voluntate ipsius agentis (ut v. gr. in voto vel promissione), sed a voluntate legislatoris dependet (ut v. gr. in ieiunio ecclesiastico vel in ieiunio a confessario imposito).“ (Vgl. Noldin, *De princ.*, n. 171, 3, und Prümmer, tom. I, n. 223.) So ist es also gewiß zu bedauern, daß Callidus seinem ursprünglichen hochherzigen Entschluß so schnell untreu wurde, aber seine sakramentale Bußverpflichtung hat er schon am Montag trotz der entgegenstehenden Intention, dieselbe heute noch nicht erfüllen zu wollen, wirklich erfüllt. Insofern war es richtig, wenn er sich am Freitag sagte: „Eigentlich habe ich ja doch schon am vergangenen Montag zur Buße für meine Sünden gefastet; also brauche ich heute keinen Bußfasttag mehr halten.“

b) *Zum Fall der zweiten Woche:* Die Verpflichtung, unter den sieben Wochentagen sich einen geeigneten Tag zur Leistung seiner Fastenpflicht auszuwählen, begann für Callidus bereits mit Beginn dieser zweiten Woche, in dem Sinn, daß er im Hinblick auf die Verhinderung der drei letzten Wochentage sich einen von den vorhergehenden Wochentagen als Fasttag hätte bestimmen sollen; er hätte die Erfüllung seiner Pflicht nicht bis zu dem Zeitpunkt hinausschieben dürfen, von dem an er, wie er wohl voraussah, sie nicht mehr erfüllen konnte: „Qui praecepto iam urgente praevidet impedimentum id postea implendi, praecepto prius satisfacere debet.“ — Nun erhebt sich aber noch die weitere Frage: Wäre Callidus verpflichtet gewesen, den Bußfasttag in der nächsten, also in der dritten Woche nachzuholen? Die Lösung dieser Frage hängt davon ab, ob ihm vom Beichtvater für jeden einzelnen der fünf Bußfasttage die jeweils eine Woche lang laufende Frist bestimmt war „ad finiendam obligationem“ oder „ad urgendam obligationem“. Den Schlüssel zur Entscheidung dieser Alternative bietet das Prinzip: „Utrum tempus ad finiendam an vero ad urgendam obligationem determinatum sit, ab intentione legislatoris dependet, quae ex verbis aut ex fine praecepti dignoscitur“ (vgl. Noldin, De princ., n. 174, und Prümmer, tom. I, n. 226). Es ist hier vor allem die ratio praecepti zu beachten; während bei den kirchlichen Fasttagen und Fastzeiten die Verpflichtung zum Fasten in dem ernststen Bußcharakter der betreffenden Tage und Zeiten begründet ist, so daß das kirchliche Fastengebot als „praeceptum ad finiendam obligationem“ auf solche bestimmte Zeitabschnitte festgelegt und eingegrenzt ist und außerhalb derselben — sei es vorher, sei es nachher — nicht erfüllt werden muß, beziehungsweise erfüllt werden kann, verhält es sich anders bei den von einem Beichtvater für ein sakramentales Bußfasten festgesetzten Tagen oder Zeiten. Wohl mag ja vielleicht für den Beichtvater der besonders ernst gestimmte Charakter eines Tages, sagen wir z. B. des Freitags, Anlaß sein, gerade auf ihn die Verpflichtung zum Bußfasten zu legen; was aber der Beichtvater damit intendiert, das ist nicht in erster Linie die Heiligung des Sterbetages Christi, sondern vielmehr die sakramentale Sühne als solche, die der Pönitent zum Heile seiner Seele leisten soll. Die Einhaltung solcher Zeitermine ist für den Pönitenten wohl Pflicht, aber nicht *conditio sine qua non* der gültigen Verrichtung der sakramentalen Buße; es müßte denn sein, daß der Beichtvater seinen Willen, durch die Bußauflage ein „praeceptum ad finiendam obligationem“ zu geben, ausdrücklich erklärt hätte. Sonst aber gelten sakramentale Bußauflagen mit Zeitbestimmungen als „praecepta ad urgendam obligationem“. Und für solche gilt der Grundsatz: „Si tempus determinatum est ad urgendam obligationem, non solum durante

hoc tempore, sed etiam postea debet praeceptum impleri; proinde elapso tempore praefixo obligatio praecepti nedum non cessat, sed magis urget et quantocius est implenda“ (vgl. Prümmer, tom. I, n. 226). — Dieses Prinzip findet seine spezielle Anwendung auf die Leistung der sakramentalen Buße in den Grundsätzen: „Si poenitentiae implendae a confessario praefixum fuit certum tempus, eodem etiam impleri debet. Qui tempore determinato poenitentiam non persolvit, non deobligatur, quia tempus non determinatur ad finiendam obligationem. Termini praefiniti dilatio tamen non est mortale peccatum, modo iniuncta poenitentia persolvatur: nam praeceptum confessarii primario rem ipsam praestandam respicit et secundario tantum circumstantiam temporis“ (vgl. Noldin, De sacr., n. 307, 2). Callidus wäre also verpflichtet gewesen, den in der zweiten Woche versäumten Bußfasttag in der dritten Woche baldmöglichst nachzuholen.

c) *Zum Fall der dritten Woche:* Mag sein, daß Callidus durch diese Umgehung des unmittelbaren Zweckes der Fastenbußübung sich versündigte, das was ihm vom Beichtvater befohlen war, hat er dennoch für diese Woche im Wesentlichen zur Genüge geleistet; denn er wollte, um seine sakramentale Bußpflicht zu erfüllen, fasten und hat auch wirklich gefastet; durch das, wenn auch noch so übermäßige, Trinken und Rauchen hat er das Jejunium als solches durchaus nicht gebrochen. „Lex etiam impleri potest per actum ex circumstantiis peccaminosum, modo peccatum non impediatur substantiam actus praecepti: lex enim solam substantiam actus praecipit, nullatenus autem eius modum, nisi ad substantiam actus pertineat“ (vgl. Noldin, De princ., n. 171, 3). Durch die Absicht, auf solche Weise den unmittelbaren Zweck des Bußfastens, nämlich die körperlich fühlbare Abtötung, zu vereiteln, konnte seine Absicht zu fasten nicht aufgehoben werden, denn „finis praecepti non cadit sub praecepto“. — Es war auch zur gültigen und wesentlichen Erfüllung seiner Bußpflicht nicht notwendig, die Buße mit Bußgesinnung zu leisten: „Ad legis adimpletionem non requiritur, ut opus praeceptum fiat ex habitu virtutis aut ex caritate“ (vgl. Prümmer, tom. I, n. 222). Angenommen sogar, daß er sich durch die Absicht, den Zweck der sakramentalen Buße zu vereiteln, schwer versündigt hätte, so hätte er doch auch im Stande der Ungnade die Buße gültig geleistet. „Ad satisfaciendum legi non requiritur, ut lex in statu gratiae impleatur, nisi status gratiae ad substantiam operis pertineat“ (vgl. Noldin, De princ., n. 171, 3). In spezieller Anwendung dieses letzteren Prinzips auf die sakramentale Buße, können wir mit Billuart sagen: „Probabile est, per opus in statu peccati mortalis satisfieri praecepto confessarii, nec esse iteran-

dum; quia est aliquo modo satisfactorium“ (bei Prümmer, tom. III, n. 402, 1).

d) *Zum Fall der vierten Woche:* Das Jejunium eines und desselben Tages hat als materia indivisibilis zu gelten. Hat Callidus an diesem Samstag sich bereits zweimal gesättigt, so ist er nicht mehr ieiunus — und kann deshalb von der zweiten Sättigung an das Jejunium weder halten noch brechen, weil es eben für diesen Tag bereits unwiderruflich verloren ist. Es gilt deshalb hier der Satz: „Qui totam legem implere nequit, ad nihil tenetur, si materia praecepti est indivisibilis“ (vgl. Noldin, De princ., n. 171, 4). Callidus hat sich also nicht gegen seine sakramentale Bußpflicht versündigt, als er erst am Samstag nachmittags an die bisher aus Vergeßlichkeit versäumte wöchentliche Buße sich erinnerte und dennoch, statt wenigstens abends noch zu fasten, sich noch ein drittes Mal sättigte. Er mußte aber gemäß dem oben unter b) dargelegten Prinzip seine auf die vierte Woche ad urgendam obligationem festgelegte Bußverpflichtung baldigst in der nächsten Woche nachholen.

e) *Zum Fall der fünften Woche:* Wir setzen voraus, daß Callidus zum Vigilfasten des Pfingstsamstags wirklich verpflichtet und nicht aus irgend einem Grunde von dem kirchlichen Fastengebote entbunden war, und gehen aus von dem hier maßgebenden Prinzip: „Eodem actu pluribus praeceptis satisfieri potest, nisi constet aliam fuisse mentem legislatoris: nam uno actu totum poni potest, quod diversis legibus praecipitur. Mentem autem legislatoris non esse contrariam recte conicitur, si praecepta, quae ad eandem materiam referuntur, ex eodem motivo iniungantur“ (vgl. Noldin, De princ., n. 172, 1, und Prümmer, tom. I, n. 224). — Nun führt sich die vom Beichtvater auferlegte Jejuniumspflicht auf ein ganz eigenes, speziell im Wesen und Zweck des Bußsakramentes begründetes Motiv zurück; also ist, so möchten wir schließen, die Zusammenlegung beider Fastenverpflichtungen auf einen und denselben Tag der Intention des Beichtvaters entgegen und deshalb unstatthaft. — Demgegenüber ist jedoch folgendes zu erwägen: Obwohl aus dem in obigem Prinzip liegenden Grunde die Präsumption zunächst gegen die Zusammenlegung der beiden auf verschiedenen Titeln beruhenden Verpflichtungen spricht, so könnten vielleicht doch die Worte, mit denen der Beichtvater diese Buße auferlegte, und die Umstände, unter denen er sie auferlegte, uns einen genügend soliden Anhaltspunkt bieten, um die Erlaubtheit der Zusammenlegung als probabel erklären zu können. „Si confessarius iniungat opus, quod alias praeceptum est, ut si iniungat auditionem missae vel ieiunium, semper intelligitur opus non praeceptum, nisi ex verbis confessarii vel ex adiunctis aliud constet“ (vgl. Noldin, De sacram., n. 303, 2 b). Gewiß lassen

nun die Worte des Beichtvaters eine Deutung in dem Sinne zu, daß er die Zusammenlegung nicht ausgeschlossen wissen wollte; und wenn wir insbesondere nicht bloß den primären satisfaktorischen, sondern auch den hier besonders hervortretenden sekundären medizinellen und pädagogischen Zweck dieser sakramentalen Buße ins Auge fassen, so müssen wir wohl sagen: Gerade deshalb wurde dem Callidus eine derartige Buße auferlegt, damit er die kirchlich verordneten Fasttage wieder achten und beobachten lerne. Indem nun Callidus den Bußfasttag auf den Vigilfasttag bewußt verlegte, zeigte er, daß er das kirchliche Fastengebot wiederum respektierte und von seiner früheren Gleichgültigkeit in diesem Punkte geheilt war. Wir dürfen deshalb wohl annehmen, daß Callidus mit dieser Zusammenlegung dem Sinn der Bußauflage nicht entgegenhandelte. Immerhin bleiben die Worte des Beichtvaters unbestimmt und zweideutig; es läßt sich daraus nicht mit Sicherheit entnehmen, ob Callidus die beiden Verpflichtungen auf *einen* Tag vereinigen durfte oder nicht; aber gerade wegen dieser Unbestimmtheit darf unter Zuhilfenahme des reflexen Prinzipes: „In obscuris minimum est sequendum“ die Handlungsweise des Callidus praktisch gebilligt werden.

2. *Hat Rigidus als Beichtvater pflichtentsprechend gehandelt?* Bei der Beantwortung dieser zweiten Hauptfrage müssen wir ausgehen von dem für die Auferlegung der sakramentalen Bußen geltenden Grundsatz: „Poenitentia sacramentalis debet esse conveniens a) qualitati et quantitati peccati, b) condicioni et facultati peccatoris“ (vgl. Noldin, De sacram., n. 300, und Prümmer, tom. III, n. 396/398).

a) *War die von Rigidus auferlegte Buße der Qualität und der Quantität der Sünden angemessen?* Daß das Fasten an und für sich einen geeigneten Gegenstand der sakramentalen Buße bilden kann, steht außer Zweifel (vgl. S. Thom. S. th. suppl. q. 15 a. 3); ebenso entspricht an und für sich die Auferlegung von Jejunium als Buße für Exzesse im Essen und für Fastengebotsübertretungen der Anweisung des Rituale Roman. (tit. 3. c. 1. n. 19), durch welche den Beichtvätern nahegelegt wird: „Ut contrariae peccatis poenitentiae iniungantur.“ Dabei ist aber sehr wohl zu beachten, daß das Jejuniumsfasten, wenn von einem Beichtvater als sakramentale Buße auferlegt, jedenfalls eine „poenitentia gravis“ darstellt; denn es gilt die Regel: „Poenitentia gravis esse censetur, quae respondet operi, quod, si ab ecclesia praecipitur (ex. gr. in diebus ieiunii), sub gravi obligat“ (vgl. Noldin, De sacr., n. 300, 2 nota, und Prümmer, tom. III, n. 396). — Nun soll aber die Buße der Quantität, d. h. der Schwere und Zahl der Sünden entsprechen, in der Weise, daß nur schwere Sünden mit schweren Bußen belegt werden sollen

und daß zwischen Sünden und Buße eine gewisse, wenn natürlich auch nicht mathematisch genaue Proportion eingehalten werden soll: „Quo plura et graviora sunt peccata, eo gravior debet esse poenitentia“ (vgl. Noldin, *De sacr.*, n. 300, 2). Die von Rigidus für Unmäßigkeitssünden und fortgesetzte Fastengebotsübertretungen auferlegte Buße müßte demnach bei Callidus eine schwere Schuld, ja vielmehr, da es sich um nicht weniger als fünf Bußfasttage handelte, eine ganz besonders schwere Schuld, bezw. mehrere schwere Sünden zur Voraussetzung haben. Ob ein solcher Tatbestand beim Pönitenten wirklich gegeben war, dies hätte Rigidus durch kluges Nachforschen zunächst feststellen sollen; daß er dies unterließ und ohne weiteres, auf die bloße Anklage des Pönitenten hin, eine solche rigorose Buße auferlegte, erscheint als unbillige Strenge oder als tadelnswerte Unüberlegtheit. — Die Erfahrung lehrt zur Genüge, daß weniger unterrichtete und religiös nicht besonders tief veranlagte Pönitenten sehr häufig zum Abschluß ihres Sündenbekenntnisses sozusagen mechanisch die sieben Hauptsünden aufzählen, so wie es dem Schema der sogenannten „Beichtspiegel“ entspricht, auch wenn sie in Wirklichkeit sich dagegen nicht oder wenigstens nicht schwer versündigt haben; so auch: „Ich war unmäßig im Essen und Trinken.“ Übrigens ist wohl zu beachten, daß die Unmäßigkeit im Essen oder Trinken an sich, wenn nicht wesentlich erschwerende Umstände hinzutreten, nur eine läßliche Sünde bedeutet, außer es handelt sich um die „*ebrietas perfecta*“ (vgl. Prümmer, tom. II, n. 667 ss.). Desgleichen lehrt die Erfahrung, daß Pönitenten von der eben gekennzeichneten Art sich oft der Übertretung der Kirchengebote, so besonders des Sonntagsgebotes und des Fastengebotes anklagen, auch wenn sie durch moralische oder gar physische Unmöglichkeit an deren Befolgung gehindert waren. Die freiwillige Nichtbefolgung des kirchlichen Fasten- und Abstinenzgebotes ist an sich zwar schwer sündhaft, jedoch infolge mildernder oder entschuldigender Gründe in Wirklichkeit sehr oft nicht schwer sündhaft oder überhaupt nicht sündhaft (vgl. Prümmer, tom. II, n. 661, 1 — 663, 5 — 664 und 665). — Gerade, wenn es sich um Übertretung der kirchlichen Fastengebote handelt, ist die Grenze zwischen der *gravitas materiae* und der *parvitas materiae* äußerst schwer, ja meistens unmöglich zu bestimmen; es kommt hier viel zu sehr auf die Individualität des Einzelnen und auch auf die Art der Speisen an, als daß man einen allgemein gültigen Maßstab für die Bestimmung der noch zulässigen, bezw. nicht mehr zulässigen Quantität aufstellen könnte. Mit der Abwägung nach Gramm oder nach „Unzen“, welche doch endlich, wo es noch nicht geschehen, aus den neuen Morallehrbüchern gestrichen werden sollte, ist praktisch nichts anzufangen. Bei aller Festhaltung des prinzipiellen kirch-

lichen Standpunktes, der niemals einer laxen Auffassung dieser kirchlichen Gesetze geopfert werden darf, muß der Beichtvater den Pönitenten gegenüber hinsichtlich der Fastenverpflichtungen weitherzig und milde sein, zumal unter den heutigen Zeitverhältnissen, ferne von jeder Pedanterie, so wie es ja auch dem Sinne des can. 1251, Cod. jur. can., entspricht, welcher bezüglich des Jejuniumsfastens ausdrücklich der „*probata locorum consuetudo*“ entgegenkommt. Einen brauchbaren Anhaltspunkt für etwa nötige Befragung und Beurteilung, bezw. Belehrung der Pönitenten, bietet Göpfert (Moraltheol. II. Bd., 9. Aufl., n. 204): „Was die Quantität der Speisen in der Frühe und am Abend angeht, so richtet sie sich vor allem nach dem Bedürfnis des Fastenden. Derselbe muß einerseits körperlich arbeitsfähig bleiben zur Erfüllung seiner Berufspflichten, andererseits aber auch sich ernstlich Abbruch tun.“ — Es ist endlich auch gar wohl zu beachten, daß das Gefühl der Sättigung vorhanden sein kann, ohne daß die wirkliche Sättigung eingetreten ist. „*Nullibi Ecclesia prohibuit sensationem satietatis. Experientia constat, sensationem satietatis esse valde fallacem, et quandoque haberi etiam post parvum cibum sumptum.*“ (Prümmer, tom. II, n. 656.) — Aus all dem ergibt sich, daß der Beichtvater in der Beurteilung eines konkreten Falles von Jejuniumsverletzung von großer Diskretion sich leiten lassen muß unter strikter Befolgung des Axioms: „*Numquam grave peccatum affirmari debet, si de eo non certo constat*“ (vgl. Noldin, De princ., n. 293, und Prümmer, tom. I, n. 372). — Rigidus durfte also nicht, ohne sich vorher durch kluges Nachforschen von einer entsprechend schweren Schuld des Callidus sicher überzeugt zu haben, eine derart rigorose Buße auferlegen, deren so lange sich hinausziehende Frist vom Pönitenten kaum als Erleichterung, vielmehr als Erschwerung empfunden werden mußte. „*Poenitentiae incongruae generatim sunt poenitentiae ex pluribus iisque variis operibus implicitae, nimis diuturnae et nimis graves tum propter periculum, ne omittantur, tum quia confessionem reddunt odiosam*“ (vgl. Noldin, De sacram., n. 304).

b) *War die von Rigidus auferlegte Buße dem Stand und der Fähigkeit des Pönitenten angemessen?* Die eigentümliche Art und Weise, wie Callidus in den obigen Fällen seine sakramentale Bußverpflichtung erfüllte, bezw. nicht erfüllte, stellt uns von vorneherein hinsichtlich der Opportunität dieser Bußaufgabe auf einen kritischen Standpunkt. Angenommen, daß die Buße nach Art und Schwere an sich der Qualität und Quantität der Sünden wirklich entsprochen hätte, so war es dennoch sehr bedenklich, einem Pönitenten von dem Beruf des Callidus dieselbe aufzuerlegen, nachdem doch auch die partikularrechtlichen Milderungsbestimmungen über das Fasten-

und Abstinenzgebot solchen Personen, die viel auf Reisen sind oder an fremden Tischen essen müssen, weitgehende Rücksicht schenken. Eine ernstliche Schwierigkeit mochte für Callidus besonders auch in dem Umstand gelegen sein, daß er sein Bußfasten nicht gewissenhaft halten konnte, ohne seinen Familienmitgliedern oder sonstigen ständigen Tischgenossen möglicherweise aufzufallen. Eine Frage nach dem Grunde seiner Einschränkung im Essen konnte ihm peinliche Verlegenheit oder Beschämungen bereiten und ihn zu einer lügenhaften Ausflucht verleiten. Es ist aber doch Grundsatz, daß eine solche Buße, welche nach außen beschämend auffallen könnte, nicht auferlegt werden darf (vgl. Noldin, *De sacram.*, n. 304 a). — So hat also Rigidus sicher einen großen Fehler begangen, da er ohne sich über den Stand und die Lebensverhältnisse des Callidus vorher genügend zu erkundigen und ohne ihn zu fragen, ob er sich imstande glaube, diese Fasttage auf sich nehmen zu können, ihn zu einer Bußleistung ohne weiteres verpflichtete, welcher die moralische Kraft des Pönitenten voraussichtlich nicht gewachsen war. Mag ein Pönitent auch viele schwere Verfehlungen auf sein Gewissen geladen haben, so muß doch die sakramentale Bußauflage auf dessen mutmaßliche moralische Leistungsfähigkeit mildernd abgestimmt sein: „*Quo plura et maiora delicta commissa sunt, eo maior satisfactio est imponenda, sed non est procedendum ultra facultatem poenitentis. Unde melius est imponere poenitenti leviolem satisfactionem, quae libenter et perfecte adimplebitur, quam exigere maiorem, quae negligenter aut defectuose persolvetur*“ (vgl. Prümmer, tom. III, n. 396). — „*Cum poenitentes plerumque ferre non possint satisfactiones congruas qualitati peccatorum, de facto vix aliud iniungi potest quam oratio. — Ferveus oratio est medicina vel obtinet medicinam cuilibet malo morali*“ (vgl. Noldin, *De sacram.*, n. 300). Heutzutage, wo die Kirche in Rücksicht auf die gegenüber der früheren Zeit sehr veränderten Zeit- und Lebensverhältnisse an ihrer Fastengesetzgebung zwar grundsätzlich festhält, aber doch in so weitgehendem Maße Dispens- und Entschuldigungsgründe zuläßt, heutzutage, wo so viele durch die allgemeine große Notlage ohnehin zu einem dauernden Jejunium der Unterernährung genötigt sind, darf der Beichtvater Jejunium nur in ganz außerordentlichen Fällen und nur mit größter Diskretion als Buße auferlegen.

Ettal (Oberbayern). P. Dr Petrus Sedlmayr O. S. B.

(Zweifel über die Gültigkeit der Taufe.) I. Der junge Diakon Tiburtius erteilte seine erste Taufe also: er sprach richtig die Taufformel: *ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*; aber er machte je eine Pause zwischen *Patris*, *Filii* et *Spiritus Sancti*, und goß in die-

ser dreifachen Pause das Taufwasser über den Täufling aus. Nachher bekam der Diakon Zweifel, ob die Taufe gültig sei. Die Antwort lautet: *Ja*. Den Grund gibt De Smet also an: „Inter materiam et formam, ut unum totum constituent, requiritur *unio*. Cum autem non constituent totum quoddam physicum, sed morale dumtaxat seu intentionale, non requiritur per se unio nec simultas physica, sed unio *moralis* sufficit, talis sc. quae, attenta communi aestimatione hominum, intactam relinquat significationem, nec in omnibus sacramentis eadem simultas postulatur, sed varia pro varia indole signi.“ (Tractatus dogmatico-moralis de Sacramentis in genere de Baptismo et Confirmatione, Editio altera, n. 16.) In n. 149 geht er direkt auf die Taufe ein und erklärt: „Quod autem spectat reliqua sacramenta (nämlich *die Taufe*, die Firmung, die letzte Ölung und die Weihe) practice sufficit, pro eorum valida administratione, quod non absolvantur verba formae, antequam materia adhiberi incipiat, quodque coepta sit verborum prolatio, antequam absoluta fuerit materiae collatio; imo tuto haberi potest uti validum sacramentum, si materiae applicatio *immediate* praecesserit vel secuta fuerit formae prolationem.“ Cappello (de Sacramentis, n. 21, 3^o) drückt sich also aus: „Sententia, quam veteres nonnulli theologi, et quidam pauci recentiores sequuntur, postulans ad valorem sacramenti, ut forma inchoetur, antequam materia sit applicata aut vicissim, falsa est juxta communem doctrinam, confirmatam implicite a S. O. decr. 30 nov. 1898, et explicite a decisione S. C. de disciplina Sacramentorum diei 17. nov. 1916 (n. III)“. Die Entscheidung des Heiligen Offiziums betrifft die moralische Einheit zwischen Materie und Form bei der Priesterweihe. Sie findet sich in den „Analecta ecclesiastica“, 1899, S. 59 f.; S. 60 ist noch eine andere Entscheidung desselben Heiligen Offiziums in der Frage der Einheit von Materie und Form. Die Heilige Sakramentenkongregation bestimmte: „Communis doctrina est ad validitatem baptismatis non requiri unionem physicam materiae et formae, sed satis esse unionem moralem, quae habetur tum si fiat ablutio immediate antequam forma absolvatur, tum si fiat immediate post.“ (A. A. S. VIII, 479; Fontes Cod. jur. can., tom. V, n. 2116.) Zur Erläuterung des „immediate“ berichtet De Smet folgende Entscheidung der Kurie: minister protestans baptizaverat sex personas hoc modo: prius aqua lavaverat baptizandos binos et binos, et deinde, post omnes aqua lotos, super binos et binos formulam pronuntiaverat: declaratum est autem sacramentum dubie validum et conditionate iterandum.

II. Cajus, ein junger Missionspriester in Zentral-Afrika, erteilte einem heidnischen Manne mit ganz dichtem Haarwuchs die Taufe. Der unerfahrene Priester dachte nicht

daran, sich zu vergewissern, ob das Wasser auch wirklich Hautteile berührt hat; möglich ist, daß das Wasser die Stirne berührt hat; aber sicher ist es nicht. Als ein Mitbruder des Missionärs, Mauritius, von der Taufe hörte, bezweifelte er die Gültigkeit der Taufe. Cajus machte für die Gültigkeit folgende Gründe geltend: wie die Zähne, so gehören auch die Haare zu den lebensvollen Teilen des Organismus; zudem wird die *direkte* Berührung des Wassers mit den belebten Hautteilen gar nicht gefordert; endlich zweifle niemand an der Gültigkeit der Taufe, wenn die Haut des Kindes mit Lanolin oder Glycerin behandelt wurde, obwohl dadurch die *direkte* Berührung zwischen Haut und Wasser durch die fettige Zwischenschicht sicher ausgeschlossen ist. Mauritius gab seine Ansicht nicht auf und stellte in R. die Frage: War die Taufe gültig? Die Antwort gibt De Smet a. a. O., n. 226, 5^o: „Debet ablutio fieri immediate, seu cum physico contactu corporis; et sic certo non valet ablutio vel aspersio facta super vestes.“ De Smet erwähnt dafür eine Entscheidung des Heiligen Offiziums vom 27. Mai 1671 (Fontes Cod. jur. can., n. 743). Der Fall lag also: „Ministri haeretici prolem fasciis suis involutam baptizaturi, aquam e suggestu ita communiter effundunt, ut fascias, raro autem ullum infantis membrum contingat.“ Die Frage nach der Gültigkeit der Taufe wurde also beantwortet: „Si sit certum, quod quis sic fuerit baptizatus, ut aqua nullo modo partem corporis principalem, sed vestes tantum tetigerit, id est absolute baptizandus; si vero sit dubium probabile, est sub conditione iterum baptizandus.“ De Smet fährt dann fort: „Immo, si (ablutio) facta sit super capillis absque tactu ipsius capitis, a plerisque habetur baptismus ut dubium et iterandum, quantumvis ratio faveat validitati.“ In der Nota erwähnt De Smet das „Pastorale Brugense“ S. 20, das den Priester bei der Taufe mahnt: „Sit sollicitus, ut ablutio non tantum fiat in capillis, sed et in cute; unde, si capillatus sit baptizandus, digitis sinistrae manus caesariem ejus discriminet sacerdos, dum dextra aquam infundit, vel efficiat, ut aqua super frontem aliquantulum fluat; quod etiam fit, dum caput infantis aliqua scabie opertum est.“ Cappello, l. c., n. 133, 1^o, schreibt: „Validus est Baptismus, si aqua effundatur super caput crusta ulcerosa opertum aut sordibus ante lotionem adhuc obductum.“ Er fährt dann fort: „Baptismum collatum super crines, speculative censemus validum, at stante probabilitate saltem extrinseca sententiae adversae, tamquam dubius haberi debet ideoque sub conditione dein est iterandus.“ Vermeersch, Theologia Moralis, vol. III, n. 219, macht noch folgende Bemerkung: „Quare, ubi densi capilli sint, manu discriminentur, aut quod melius est, baptismus in fronte conferatur. Et quia fit interdum, ut corpus totum recens nati infantis oleo ungatur, cautius aget qui non contentus effusione,

manu frontem simul lavet.“ Die Taufe in unserem Fall ist also nicht ganz sicher.

Rom (S. Anselmo).

Dr Gerard Oesterle O. S. B.

(Unerlaubte, aber gültige Weihe von Paramenten.) Pfarrer N. in S. hat in seiner großen, fast zu großen Pfarrei mehrere religiöse Häuser mit eigener Kapelle und drei Bruderschaftskirchlein. Um die Segnung der Paramente für die verschiedenen Kapellen und Kirchlein möglichst bequem zu machen, delegierte er die Vollmacht, Paramente zu weihen, den drei ältesten Kaplänen. Doch nach einiger Zeit bekam der jüngste der Kapläne, als er zufällig die Bestimmungen des can. 1304 las, ernste Bedenken über die Gültigkeit einer solchen Delegation. Er stellte daher einem ihm bekannten Geistlichen zwei Fragen: 1^o Kann ein Pfarrer überhaupt diese Vollmacht delegieren? 2^o Wenn nicht, ist die Segnung ungültig?

Auf die erste Frage ist mit einem entschiedenen „*Nein*“ zu antworten. Diese Antwort geht zur Evidenz aus can. 1304 hervor. Er lautet: *Benedictionem illius sacrae supellectilis quae ad normam legum liturgicarum benedici debet antequam ad usum sibi proprium adhibeatur, impertire possunt:*

1^o S. R. E. Cardinales et Episcopi omnes;

2^o Locorum Ordinarii, caractere episcopali carentes, pro ecclesiis et oratoriis proprii territorii;

3^o Parochus pro ecclesiis et oratoriis in territorio suae parociae positis, et rectores ecclesiarum pro suis ecclesiis;

4^o Sacerdotes a loci Ordinario delegati, intra fines delegationis et iurisdictionis delegantis;

5^o Superiores religiosi, et sacerdotes eiusdem religionis ab ipsis delegati, pro propriis ecclesiis et oratoriis ac pro ecclesiis monialium sibi subiectarum.

Der Kanon unterscheidet genau zwischen denen, die *ohne Delegation* Paramente segnen können, und solchen, die *nur mit Delegation* die kirchliche Weihe geben dürfen. Zugleich bestimmt der Kanon, *wer die Vollmacht zur Delegation hat. Keine Vollmacht* zur Delegation haben die Kardinäle; die Bischöfe, soweit sie nicht Ordinarii locorum sind; die *Pfarrer. Delegieren kann nur:* der Ordinarius loci und der Superior religiosus. Könnte der Pfarrer delegieren, dann wäre der Ausdruck des can. 1304, n. 4: *sacerdotes a loci Ordinario delegati*, vollständig unnütz. Can. 1304 mußte eigens von der Delegation reden, weil can. 210 also bestimmt:

Potestas ordinis, a legitimo Superiore ecclesiastico sive adnexa officio sive commissa personae, nequit aliis demandari, nisi id expresse fuerit iure vel indulto concessum.

Auch die Autoren sind der Ansicht, daß der Pfarrer nicht delegieren kann. Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici* (4. Aufl.), vol. II, n. 633, stellt die Frage: „Quaeres, an alii atque hoc canone expresse indicati, v. g. *parochi* possint *delegare facultatem benedicendi*? Etsi, ex juris principiis, R. P. Cappello, n. 114, id fieri posse existimet, cum facultas videatur facta ut ordinaria, id tamen negandum est, quia agitur de facultate benedicendi. Cura, qua praeterea ipse Codex indicat quinam alios designare possint, nobis sententiam contrariam persuadet. Sacerdotes, ex can. 1304, 5^o, sunt ab *Ordinario* designandi. Nobiscum Claeys-Simenon, n. 869.“ In ihrem „*Manuale juris canonici*“ (2. Aufl.) heißt es: „Ex n. 4 praecitati canonis 1304 patet tantum ab Ordinario loci, non a parochio sacerdotes posse delegari ad benedicenda paramenta sacra.“ Fast dieselben Worte gebraucht De Meester in seinem „*Juris Canonici et juris canonicocivilis Compendium*“, tom. III, P. I., n. 1280, A. 2. Notandum. Dieselbe Ansicht vertritt Blat, *Commentarium Textus Cod. jur. can.*, lib. III, P. III, n. 175; er erwähnt auch die alten Erlässe, die strenger noch waren als die Bestimmungen des Kodex.

Zur zweiten Frage: Die *Gültigkeit der Weihe* ist zu bejahen. Can. 1147, § 2, bestimmt: „*Benedictiones autem impertire potest quilibet presbyter exceptis iis, quae Romano Pontifici aut Episcopis aliisve reservantur.* § 3: *Benedictio reservata, quae a presbytero detur sine necessaria licentia, illicita est, sed valida, nisi in reservatione Sedes Apostolica aliud expresserit.*“ Nirgends im *Rituale* ist die Rede von der Ungültigkeit einer solchen Weihe. Das *Rituale Romanum*, *Titulus VIII*, cap. I, enthält die Bestimmungen des Kodex. Nach *Caput XIX* heißt es: „*Benedictiones ab Episcopis vel ab aliis facultatem habentibus faciendae.* Unmittelbar darauf folgt cap. XX: *Benedictio sacerdotalium indumentorum*; cap. XXI: *Benedictio mapparum seu tobalearum altaris*; cap. XXII: *Benedictio pallae et corporalis*; cap. XXIII: *Benedictio tabernaculi seu vasculi.* Eine Bestimmung, daß die Weihe solcher Gegenstände, von einem einfachen Priester gespendet, ungültig sei, findet sich nirgends. Die Gültigkeit wird auch von den Autoren angenommen, z. B. von Blat, a. a. O., *Epitome*, Claeys-Simenon, De Meester.

Rom (S. Anselmo).

Dr Gerard Oesterle O. S. B.

(Die *Trauungszeugen*.) Ein Brautpaar bringt zur Trauung keinen Zeugen mit. Der Küster gibt den ersten Zeugen ab. Der *sacerdos assistens* geht mit den drei Personen zum Traualtar, sieht ganz rückwärts in der Kirche nahe dem Eingang einen Konfrater und eine Frau stehen und denkt sich, der Konfrater kann als zweiter Zeuge gelten. Kaum beginnt die Trauung, begibt sich der Konfrater in den Beichtstuhl, um der Frau die

Beichte abzunehmen. Von den Vorgängen am Altar merkt er nichts mehr. Nach der Trauung ruft der sacerdos assistens den Konfrater aus dem Beichtstuhl in die Sakristei und ersucht ihn, sich als zweiten Zeugen einzutragen. Der Konfrater ist darüber nicht wenig erstaunt, da er nicht einmal bemerkt hatte, daß nur ein einziger Zeuge zugegen war, leistet aber die Unterschrift. Nachher bekommen beide Priester Zweifel an der Gültigkeit der Trauung. Sonst war niemand während der Trauung in der Kirche.

Ist nun dem „coram duobus testibus“ des can. 1094 Genüge getan? Offenbar nicht.

Zwar sind die Regeln für die testes simplices nicht so streng wie für die testes qualificati. Letztere müssen ihre Assistenz aufmerksam und frei — neque dolo, neque metu gravi, neque vi constricti — leisten. Hingegen ist die Zeugenschaft der testes simplices capaces gültig, wenn diese Personen zur Gegenwart und Wahrnehmung des Konsenses gezwungen wurden. Ebenso gilt eine nachträgliche Zeugenschaft einer Person, die, ohne um die Zeugenschaft gebeten zu sein und ohne Absicht, einen von den zwei offiziellen Zeugen zu machen, als cognati, amici, concives more patriae gegenwärtig war und die Konsensabgabe wahrnahm. Darüber schreibt Gasparri im zweiten Band *De Matrimonio* n. 963 ausführlich und zitiert eine Entscheidung der Propaganda vom 2. Juli 1827. Immerhin bleibt es unerläßliche Forderung, daß die Person, die als Zeuge herangezogen werden soll, die Konsensabgabe der Brautleute eindeutig und persönlich wahrgenommen hat.

Der Konfrater ist deshalb zu befragen, ob er faktisch die Konsensabgabe sicher wahrgenommen hat oder nicht. Ein bloßes Schließen auf Konsensleistung auf Grund der Beobachtung der anderen konkludenten Zeremonien wäre zu wenig. Ob er aber den Konsens aus kleinerem oder größerem Abstand, während oder außerhalb einer anderen Beschäftigung, mit oder ohne Horchabsicht, mit oder ohne Zeugenabsicht wahrgenommen hat, kommt für die Gültigkeit nicht in Frage.

Nach der Schilderung des Tatbestandes hat der beicht-hörende Konfrater von der Trauung nichts wahrgenommen, also kann er das Faktum der Konsensabgabe auf Grund eigener Wahrnehmung nicht bezeugen. Nachdem dies wohl auch bei der beichtenden Frau der Fall ist, so hat die Trauung nur vor einem einzigen Zeugen stattgefunden und war ungültig.

Falls die *convalidatio simplex* durch Erneuerung des Konsenses in der vorgeschriebenen Form nicht oder nur sehr schwer zu erreichen ist, muß der sacerdos assistens um *sanatio in radice* einreichen.

Linz.

Dr Josef Fließer.

Mitteilungen.

An dieser Stelle werden u. a. *Anfragen an die Redaktion* erledigt, die allgemeines Interesse beanspruchen können; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.

* (Beschleunigung des von selbst in Gang gekommenen Abortus durch den Arzt.) Folgende Anfrage wurde aus Südamerika vorgelegt: Nach Aussage des Arztes sprechen alle medizinischen Indikationen dafür, daß bei einer Frau ein Abortus von *selbst* bereits in Gang gekommen ist. Ist es dem Arzt nun erlaubt, den Abortus zu *beschleunigen*, um dadurch gefährliche Blutungen zu verhindern? Die Schwierigkeit besteht in der Möglichkeit, daß der Arzt mit den Indikationen sich *täuschen* kann. Wenn Ihre Entscheidung affirmativ ausfällt, was ich trotz der genannten Schwierigkeit erwarte, ist es dann pastoral klug, dem Arzt den Rat zu geben, wenn er durch andere Mittel die Blutung stillen kann, wenn aber, wie er sagt, diese Mittel eher eine Gefahr der Infektion mit sich bringen und nebenbei doch auch den Abortus *befördern*?

In der Anfrage wird nicht gesagt, um welche Methoden der Behandlung es sich handelt. So müssen wir vorerst unterscheiden: Es gibt konservative Methoden, die nur die Blutung stillen, der Frucht nicht schaden, sondern erwarten, daß mit Stillung des Blutes die Frucht sich weiter entwickeln kann. Daher gehören Bettruhe, eventuell mit erhöhter Beckenlage, gewisse Injektionen, bei größerem Blutverlust Bluttransfusionen, was allerdings nur in größeren Anstalten möglich sein wird. Diese Methoden muß der Arzt anwenden, solange noch eine begründete Wahrscheinlichkeit ist, daß die Frucht gerettet werden kann. Früher nahm man auch seine Zuflucht zum Tamponieren, d. h. man verstopfte die Scheide mit Wundwatte; dies hatte eine doppelte Wirkung: die Blutung stand still, aber dadurch konnten auch Wehen erregt und die Frucht ausgestoßen werden. Daher durfte diese Methode nur dann angewendet werden, wenn keine andere zur Verfügung stand oder wirksam war; man setzte eine indifferente Handlung, aus der vorerst und beabsichtigt nur die gute Wirkung folgte; wenn sich gegen die Absicht des Arztes auch die schlechte Wirkung einstellte, so war das *praeter intentionem* und nicht zur Schuld anrechenbar. Doch ist diese Methode des Tamponierens heute aufgegeben wegen Möglichkeit einer Infektion. Endlich kommt noch die radikale Behandlung in Betracht, die vom Einsender jedenfalls gemeint ist, wenn er von Beschleunigung der Fehlgeburt spricht. Sie besteht darin, daß das Organ einfach ausgeräumt wird. Sie kann natürlich nur angewendet werden, wenn keine begründete Wahrscheinlichkeit mehr ist, den Prozeß aufzuhalten, mit anderen Worten, wenn die Frucht mit moralischer Si-

cherheit schon verloren ist. Bloße Wahrscheinlichkeit, auch größere Wahrscheinlichkeit, daß die Frucht verloren ist, genügt hier nicht. Es ist das nicht ein Fall, der in das Gebiet der Moralsysteme gehört, sondern es ist hier das sichere Gesetz zu beobachten, daß jedes Menschenleben erhalten werden muß, solange es möglich ist. Wenn es aber mit moralischer Sicherheit feststeht, daß die Frucht nicht mehr gerettet werden kann, dann ist dieser Eingriff erlaubt. Es könnte jemand eine Schwierigkeit darin finden, daß es sich hier um eine *acceleratio mortis* handle, die doch auch verboten ist. Hierauf ist zu erwidern: Der Tod der Frucht ist nur eine Folge des zerrütteten Zustandes der mütterlichen Organe, die die Frucht nicht mehr in lebendem Kontakt halten können, sei es, daß diese Zerrüttung von der Natur, sei es, daß sie durch Unfall oder bösen Willen anderer eingeleitet wurde. Zugleich aber bringt diese Veränderung des mütterlichen Organs die Gefahr der Verblutung der Mutter; um längere Blutungen zu vermeiden, verkürzt der Arzt nur diesen Prozeß, was aber nicht gleichbedeutend ist mit formeller Tötung.¹⁾ Man kann auch nicht einwenden, die Handlung des Arztes sei in diesem Falle eine direkte Tötung, oder der Tod der Frucht sei ein Mittel, das mit Absicht angewendet wird, um die Mutter zu retten. Denn der todbringende Prozeß ist schon von anderer Seite eingeleitet und nicht mehr abwendbar, die Frucht ist vom mütterlichen Organismus im wesentlichen schon getrennt; was der Arzt tut, die örtliche Entfernung der Frucht von einer Stelle, wo sie ohnehin nicht mehr leben konnte, ist also eine indifferente Handlung, die mit der Absicht vorgenommen wird und mit der unmittelbaren Wirkung, daß die Blutungen der Mutter schneller gestillt werden.

Wenn der Einsender nun von der „Möglichkeit“ spricht, daß der Arzt sich täuschen kann, so ist wohl zu unterscheiden zwischen „Möglichkeit“ und „Wahrscheinlichkeit“. Wahrscheinlichkeit besagt, daß ein solider Grund da ist, anzunehmen, daß man sich täuscht; in diesem Falle, haben wir oben gesagt, darf der Eingriff nicht vorgenommen werden. Eine bloße Möglichkeit, daß wir uns täuschen, ist immer vorhanden, solange wir nicht unfehlbar sind; diese hindert aber nicht die moralische Gewißheit vom Gegenteil; moralische Gewißheit schließt nicht jedes mögliche, auch unvernünftige Bedenken aus, sondern nur ein begründetes Bedenken. Wer aber in solchen Dingen, wo mehr als moralische Gewißheit nicht zu haben ist, sich auch von jeder Möglichkeit eines Irrtums beeinflussen ließe, könnte überhaupt nicht mehr ruhigen Gewissens etwas tun. Er würde einem Manne gleichen, der nicht wagt, auf der rechten Straßenseite zu gehen, weil es möglich ist, daß ein Ziegel ihn trifft.

¹⁾ Vgl. *Capellmann-Bergmann*, *Pastoralmedizin* 18, S. 41/42.

aber auch nicht auf der anderen Seite wegen derselben Möglichkeit, endlich auch nicht in der Mitte der Straße, weil die Möglichkeit besteht, überfahren zu werden.

Es muß also der Arzt mit Hilfe seiner Kenntnisse und der Erfahrung, eventuell der Beratung mit anderen, wo sie möglich ist, aus der Art und dem Grade der Blutung zu einem Urteil kommen: Ist noch eine begründete Aussicht, die Frucht zu retten, dann muß er die konservative Behandlung vornehmen; ist keine begründete Aussicht mehr, so kann er auch die Ausräumung vornehmen.

Innsbruck.

P. Alb. Schmitt S. J.

(Zurückversetzung in den Laienstand.) Carolus sacerdos propter discordias cum superiore suo muneri laicali, invito Ordinario suo, se vovit. Post triginta annos, gravi morbo perculsus, volens salutis animae suae consulere, per Ordinarium suum, cum ad statum pristinum se incapacem sentiret, reductionem ad statum laicalem a Sede Apostolica impetravit. Die 14. Junii 1933 ad Ordinarium hoc rescriptum datum est:

S. Cong. Concilii attentis peculiaribus circumstantiis in casu concurrentibus superscriptas preces benigne remittit prudenti arbitrio Ordinarii X, qui remoto opportunis modis scandalo, valeat dispensare oratorem ab oneribus presbyteratus, firma manente lege castitatis. Graviter tamen moneatur orator, ut ad sacramenta Poenitentiae et Eucharistiae frequenter accedat ac per bonos praesertim mores et opera christianae pietatis aliis exemplo ad virtutem praecellere satagat, contrariis quibuscumque non obstantibus. Datum Romae, die 14. Junii 1933.

Vorstehende Verfügung stimmt mit den Bestimmungen des Kodex überein. Can. 211, § 1, sagt, daß ein Majorist unter Aufrechterhaltung der gültig empfangenen Weihe durch ein apostolisches Dekret in den Laienstand zurückversetzt werden kann, doch bestimmt can. 213, § 2, daß die Zölibatspflicht regelmäßig bestehen bleibt. In diesem Sinne wurde im vorliegenden Falle auch vorgegangen.

Graz.

Prof. Dr. Joh. Haring.

* **(Kann ein nichtpfarrlicher Benefiziat im kurzen Wege abgesetzt werden?)** Der Pfarrer Eduard und der Benefiziat Anton sind in einer wissenschaftlichen Diskussion begriffen. Hierbei behauptet der Benefiziat Anton: Ich habe auf Grund der kanonischen Investitur eine festere Stellung als ein kanonisch investierter Pfarrer; denn nach can. 2147 ff., bezw. 2157 ff., Cod. jur. can., können wohl Pfarrer, nicht aber Benefiziaten im kurzen verwaltungsrechtlichen Verfahren abgesetzt werden. Dem widerspricht der Pfarrer Eduard mit dem Argument: Wenn

schon Pfarrer im kurzen Wege abgesetzt werden können, so um so mehr einfache Benefiziaten, das verlangt die Logik. Wer hat recht? Teilweise jeder von beiden, vollends keiner. Can. 2147 ff. und 2157 ff. sprechen nur von Pfarrern. Auch die angeführten Enthebungsgründe passen im allgemeinen nur für Pfarrer. Es können also diese Kanones tatsächlich nicht auf nichtpfarrliche Benefiziaten Anwendung finden. Der Grund warum der Gesetzgeber hier nur Pfarrer treffen will, ist darin gelegen, weil die aufgeführten Defekte besonders in der pfarrlichen Seelsorge sich übel auswirken können. Im Interesse der Seelsorge wird ein kurzes Verfahren eingeführt. Aber auch nichtpfarrliche Benefiziaten können trotz kanonischer Investitur in gewissen Fällen im kurzen Wege enthoben werden. Es sei verwiesen auf can. 2168 ff. (de modo procedendi contra clericos non residentes), wo ein kurzes Absetzungsverfahren geregelt ist für einen parochus, canonicus aliusve clericus, qui residentiae legem, qua ratione beneficii tenetur, negligat. Anwendung finden kann bei gegebenen Voraussetzungen auch der modus procedendi contra clericos concubinarios (can. 2176 ff.), ferner die Suspendio ex informata conscientia (can. 2186 ff.).

Graz.

Prof. Dr Joh. Haring.

(Eine Kompetenzentscheidung in einem Eheprozeß.) „Apolinaris“ 1933, 102 ff., berichtet über eine von der Signatura Apostolica getroffene Kompetenzentscheidung. Ein italienischer Arzt hatte sich in Neuyork niedergelassen. Eine Landsmännin verfolgte ihn trotz seiner ablehnenden Haltung stets mit Liebes- und Heiratsanträgen. Unglücklicherweise ließ der Arzt schließlich sich doch in einen intimen Verkehr mit der Dame ein. Dies benützte der Vater derselben, den Arzt zum Eheabschluß zu zwingen. Der Arzt verließ darauf Amerika und schlug in Florenz sein Domizil auf. Hier wollte er nun auch beim kirchlichen Gerichte auf Ungültigkeit seiner Ehe klagen. Das Ehegericht lehnte die Klage mangels Kompetenz ab und die Signatura Apostolica bestätigte diese Auffassung. Auf den ersten Blick erscheint dieses Urteil nicht ganz begreiflich. Can. 1964 stellt als Grundsatz auf, daß in Ehesachen das Ehegericht des Eheabschlußortes, bezw. des Domizils oder Quasidomizils des beklagten Teiles zuständig sei. Dadurch, daß der Arzt sein Domizil nach Florenz verlegte, erlangte nach can. 93 auch seine Frau dort ein Domizil, hat aber als uxor a viro legitime non separata in Neuyork ein Quasidomizil. Man sollte nun meinen, daß die Klage in Florenz möglich sei, weil ja der beklagte Teil dort sein Domizil hat. Die Entscheidung sagt aber das Gegenteil: Die Klage muß in Neuyork erhoben werden. Grund: Der Beklagte soll seinem Richter nicht entzogen werden. Durch eine

willkürliche Verlegung seines Wohnsitzes könnte sonst ein Ehemann durch Schaffung eines Domicilium legale für seine Ehefrau das Ehegericht willkürlich bestimmen. Es ist also der Ausdruck Domizil, bezw. Quasidomizil in can. 1934 nur vom wirklichen, nicht vom gesetzlichen Domizil, bezw. Quasidomizil zu verstehen. Ob die Frau im vorliegenden Falle an sich diese Rücksichtnahme verdient, ist eine andere Frage.

Graz.

Prof. Dr Joh. Haring.

(Ein juristisches Jubiläum im Jahre 1934.) Am 16. November 534 wurde von Kaiser Justinian die Endpublikation des Codex juris civilis vollzogen, am 5. September 1234 schickte Gregor IX. seine berühmten Dekretalen zum Zwecke der Publikation an die Universitäten in Paris und Bologna. Diese Vierzehnhundert-, bezw. Siebenhundertjahrfeier wird im Spätherbst des nächsten Jahres (1934) in Rom durch einen internationalen Juristenkongreß feierlich begangen werden. Das bereits eingesetzte Komitee ladet die Juristen und Kanonisten der ganzen Welt zur Teilnahme, und zwar durch persönliche Erstattung von Referaten auf dem Kongreß oder wenigstens durch Einsendung von wissenschaftlichen Arbeiten ein. Die Verkehrssprache soll die lateinische sein, doch werden auch Referate in italienischer, französischer, deutscher, englischer und spanischer Sprache mit vorausgeschicktem lateinischen Summarium zugelassen. Das päpstliche Institut Apollinare (Piazza S. Apollinare 49, Roma) hat unter Billigung des Staatssekretariates die Vorarbeiten unternommen. Dorthin sind auch Anträge zu richten.

Graz.

Prof. Dr Joh. Haring.

(Was ist Gegenstand des kanonischen Strafprozesses?)

Can. 1933, § 1, Cod. jur. can., erklärt: Delicta, quae cadunt sub criminali iudicis, sunt delicta publica. Also nur öffentliche Delikte sind Gegenstand des Strafprozesses. Can. 2197 gibt uns den Begriff des öffentlichen Deliktes: Delictum est publicum, si jam divulgatum est aut talibus contigit seu versatur in adjunctis, ut prudenter judicari possit et debeat facile divulgatum iri. Zum Begriff der Öffentlichkeit des Deliktes gehört also die Verbreitung der Tatsache der Gesetzesverletzung oder die Begehung der Gesetzesverletzung unter solchen Umständen, daß vernünftigerweise die Verbreitung angenommen werden kann und muß. Aber, so könnte man fragen: Soll ein kanonischer Prozeß nur möglich sein, wenn das Verbrechen sozusagen offen daliegt, gleichsam schon bewiesen ist? Das widerspricht ja doch allen Regeln eines vernünftigen Prozesses. Viele Verbrechen bleiben auf diese Weise ungesühnt. Um diese Verfügung richtig zu verstehen, muß man bedenken, daß dem kanonischen Strafprozeß

regelmäßig eine Voruntersuchung (*inquisitio*, *can.* 1939 ff.) vorangehen muß, außer es wäre das Delikt notorisch oder sonst durchaus sicher. Die Voruntersuchung hat zu geschehen, wenn die kirchliche Behörde auf Grund eines Gerüchtes, einer Anzeige, einer Schadenersatzklage oder einer allgemeinen Erhebung (*inquisitio generalis*) Kenntnis vom angeblichen Delikte erhält. Durch die diskret zu führende Voruntersuchung soll erst festgestellt werden, ob die Voraussetzungen für einen Strafprozeß gegeben sind (*si certa vel saltem probabilia et sufficientia ad accusationem instituendam argumenta praesto sint*, *can.* 1946, § 2, n. 3). Praktisch wird der Promotor bei Erhebung der Klage auch auf einen anderen Publizitätsbegriff Rücksicht nehmen müssen, der im Eherecht (*can.* 1037) aufgestellt ist: *publicum censor quod probari in foro externo potest*, auf die Beweisbarkeit. Für ein geheimes, aber sicheres Delikt darf nur eine *suspensio ex informata conscientia* verhängt werden (*can.* 2191, § 1).

Graz.

Prof. Dr Joh. Haring.

(Die russischen Ehen, ein Kreuz der Kanonisten.) Wiederholt wurde in der „Theol.-prakt. Quartalschrift“ das Problem der russischen Ehen, besonders das Problem der Ehen russischer Kriegsgefangener behandelt (vgl. 1926, 346 f.; 1933, 132 f.). Nun beginnen sich damit auch die römischen kanonistischen Zeitschriften zu befassen. In „Apollinaris“ 1933, p. 83 ff., bespricht V. Dalpiaz einen solchen Fall. Er kommt zu folgenden Ergebnissen: Konnten die Nupturienten die kirchliche Form (Abschluß vor dem Pfarrer und zwei Zeugen) erfüllen, haben aber dieselbe nicht erfüllt, so ist die Ehe ungültig. Liegen die Voraussetzungen des *can.* 1098 vor (*si [per mensem] haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel ordinarius vel sacerdos delegatus*), so ist die Ehe vor zwei Zeugen abzuschließen. Könnten auch die Zeugen nicht aufgetrieben werden, so genügt der einfache Konsens. Dazu möchte ich folgendes bemerken: Es ist ein Unterschied zu machen zwischen den russischen Zivilehen nach dem Gesetze vom 18. Dezember 1917 und nach dem Gesetz vom 19. November 1926. Das erste Gesetz führte die obligatorische Zivilehe ein und war dieselbe zu schließen vor dem Standesbeamten, der, wie die Trauungsscheine beweisen, immer auch einen Sekretär beizog. Eine solche Ehe wurde also immer vor wenigstens zwei Zeugen geschlossen. Das Gesetz vom 19. November 1926 sieht nur, und zwar fakultativ, eine Registrierung der Ehe vor. Der Registrierungsbeamte nimmt auch ohne Beiziehung von Zeugen die Meldung eines Eheabschlusses entgegen.¹⁾ Es fehlt hier jede formelle Konsenserklärung. Die registrierte Zivilehe ist nur dann

¹⁾ Auf Wunsch können aber zwei Zeugen beigezogen werden.

kanonisch gültig, wenn auch die reguläre kirchliche Form, bzw. wenn die Voraussetzungen des can. 1098 vorliegen, die Notform erfüllt wurde. Der Fall der Unmöglichkeit, die Ehe vor zwei Zeugen zu schließen, ist theoretisch gewiß denkbar, z. B. wenn das Brautpaar allein auf eine menschenleere Insel verschlagen wurde, praktisch aber nicht anzunehmen, da die Brautleute ihre Ehe ja nicht vor dem Registrationsbeamten, sondern im gegebenen Falle überhaupt nur vor zwei Zeugen abzuschließen haben. Dalpiaz meint, daß es nicht schwer sei festzustellen, ob die reguläre, bzw. Notform hätte erfüllt werden können. Die Ehegerichte haben die gegenteiligen Erfahrungen gemacht. Dazu kommt, daß noch immer nicht entschieden wurde, ob es zur Gültigkeit der Ehe notwendig ist, daß die Brautleute von der Notform Gebrauch machen wollen, oder ob beim objektiven Vorhandensein der Voraussetzungen automatisch die Ehe gültig ist. In einem weiteren Artikel, „Apollinaris“ 1933, 231 ff., macht Dalpiaz noch auf andere Schwierigkeiten, besonders auch hinsichtlich des wahren Konsenses aufmerksam. Das Problem sei einer gründlichen Untersuchung würdig. Jedenfalls sind auch noch Instruktionen von Seite des Apostolischen Stuhles zu erwarten.

Graz.

Prof. Dr. Joh. Haring.

(Eine authentische Entscheidung bezüglich des Klagerechtes im Eheprozeß.) Can. 1971, Cod. jur. can., bestimmt: § 1. Habiles ad accusandum sunt: Conjuges, in omnibus causis separationis et nullitatis, nisi ipsi fuerint impedimenti causa; 2. Promotor iustitiae in impedimentis natura sua publicis. § 2. Reliqui omnes, etsi consanguines, non habent jus matrimonia accusandi, sed tantummodo nullitatem matrimonii Ordinario vel promotori iustitiae denuntiandi. Hiezu erließ nun am 17. Juli 1933 (A. A. S. XXV, 345) eine authentische Erklärung. Es wurden nämlich die Fragen gestellt: I. An, ad normam can. 1971, § 1, n. 1, habilis sit ad accusandum conjux, qui metum aut coactionem passus sit. II. An ad normam eiusdem canonis 1971, § 1, n. 1, habilis sit ad accusandum matrimonium etiam conjux, qui fuit causa culpabilis sive impedimenti sive nullitatis matrimonii. III. An causa impedimenti honesta et licita a conjugate apposita obstat quominus conjux ipse habilis sit ad accusandum matrimonium ad normam can. 1971, § 1, n. 1. IV. An, vi canonis 1971, § 2, promotor iustitiae vi muneris sui agat in iudicio. Ad I. Affirmative. Ad II. Negative. Ad III. Negative. Ad IV. Affirmative. Die Antworten auf die drei ersten Fragen bieten keine Überraschung, denn auch bisher wurde schon gelehrt, daß causa impedimenti im Sinne von schuldbarer Ursache zu nehmen sei (vgl. *Haring*, Der kirchliche Eheprozeß², 2). Schwieriger ist die Antwort auf IV. Can. 1971, § 2, er-

klärt, daß Personen, die kein Klagerecht besitzen, wohl das Recht haben, dem Ordinarius oder dem Promotor die Nichtigkeit der Ehe zur Anzeige zu bringen. Hiezu sagt nun die authentische Erklärung, daß der Promotor in diesem Falle in Prozesse auf Grund seiner amtlichen Stellung handle. Wie ist diese Erklärung aufzufassen? Es ist nur schade, daß das nähere Detail der Anfrage nicht mitgeteilt ist. Die Entscheidung kann besagen: Nimmt der Promotor auf eine Anzeige hin eine Klage auf, so ist dies ein amtswegiges Verfahren, nicht eine Klage im Namen der anzeigenden Partei. Kann es nicht heißen: Der Promotor hat auf eine Anzeige hin von Amts wegen eine Klage zu erheben? Wir halten eine solche Auslegung für unmöglich. Denn dem Promotor muß ja das Recht gewahrt bleiben, zu prüfen, ob die Voraussetzungen für eine Klageerhebung gegeben sind. Hiemit scheint mir auch die von mir wiederholt („Theol.-prakt. Quartalschrift“ 1932, 809 f., 1933, 598 f.) erörterte Frage, ob der Promotor nur bei Vorhandensein von *impedimenta natura sua publica* ein Klagerecht besitzt, noch nicht entschieden zu sein.

Graz.

Prof. Dr Joh. Haring.

* (Vorträge coram Ssmo in einem Vortragssaal?) Da für geschlossene Vorträge nicht jederzeit ein Gotteshaus zur Verfügung steht und auch andere Gründe gelegentlich von Exerzitien oder Standesvorträgen für einen kleineren Vortragsraum sprechen, fragt es sich, ob man für den Einleitungsvortrag oder eine Sakramentsansprache das Ssmum aus der nahen Kirche in den Vortragssaal übertragen darf, um dort den Vortrag coram Ssmo zu halten und eine Sakramentsandacht anzuschließen, „um auf diese Weise den Exerzitienbeginn oder einen bestimmten Vortrag eindrucksvoller zu gestalten“, wie ein Exerzitienmeister seine Anfrage begründete.

In Österreich und Süddeutschland findet die Aussetzung des Allerheiligsten sehr häufig statt, so bei den „Segenmessen“ und den verschiedensten Andachten, auch wenn sie nicht streng genommen eucharistische Andachten sind. Dieser Usus läßt obige Anfrage begreiflich erscheinen und jahrhundertalte Gewohnheit mag in einzelnen Diözesen manches als erlaubt rechtfertigen, was sonst den Rubriken widerspricht. Es bleibt aber bestehen, daß zu häufige Aussetzung des Allerheiligsten „weder dem Geist der Kirche noch der Würde des heiligen Sakramentes entsprechend und der würdigen Verehrung dieses Mysterium fidei eher nachteilig als förderlich ist“ (Hartmann, Repertorium Rituum, S. 655). Wenn aber das Ssmum ausgesetzt wird, dann soll auch alles geschehen, was die Rubriken vorschreiben, um dem Allerheiligsten die geziemende Ehrfurcht zu erweisen und die Andacht der Gläubigen zu fördern. Kann man diese Bedin-

gung nicht erfüllen, dann gilt als Grundsatz: *Expediit, ne fiat. quod decenter fieri non potest.*

Im Sinne der Rubriken und des Kodex, can. 1274, 1, gibt es eine private Aussetzung im Ziborium und eine öffentliche in der Monstranz. Bei der *privaten Aussetzung* wird nur der Tabernakel geöffnet. Das Ziborium aber wird nicht herausgenommen und etwa auf den Thron gestellt. Es haben wenigstens sechs Kerzen zu brennen. Der Priester trägt Superpelliceum und weiße Stola. Es genügt irgend ein von den Gläubigen geäußelter Wunsch. Bischöfliche Erlaubnis ist an sich nicht nötig.

Die *öffentliche Aussetzung* besteht darin, daß das Allerheiligste aus dem Tabernakel herausgenommen und in der Monstranz unter einem eigenen Baldachin oder in der baldachinartigen Tabernakelnische dem Volke zur öffentlichen Anbetung dargestellt wird. Der Kodex erlaubt diese Aussetzung allgemein für die feierlichen Gottesdienste während der Fronleichnamsoktav, zu anderen Zeiten aber nur aus entsprechend triftigen, öffentlichen Gründen, worüber das Urteil dem Diözesanbischof zusteht. Hier treten die Diözesanvorschriften und -gewohnheiten in Kraft.

Abgesehen also von Privilegien und alten Gewohnheiten ist es im gegebenen Falle nicht erlaubt, das Ssmum ohne weiteres in den Vortragssaal zu übertragen, dort ohne Thronus das Ssmum auszusetzen und den Vortrag ohne Vorsatzvelum coram Ssmo zu halten.

Immer mehr sollte sich auch bei uns in Österreich und Deutschland die Überzeugung durchringen, daß auch in den Rubriken des eucharistischen Kultes das Walten des Heiligen Geistes sich zeigt und daß willkürliches Abweichen und Nichtdurchführen nur zum Schaden der Seelsorge und der Seelen selbst sich auswirkt. Die Kirche ist die pia mater, die zwar auf vorgebrachte Bitten hin, wenn nur irgend möglich, Privilegien gewährt und auf jahrhundertalte Gewohnheiten Rücksicht nimmt. Es bleibt aber ihr sehnlichster Wunsch und es wäre auch der ureigenste Nutzen der Gläubigen, wenn alle Kinder der Kirche darin wetteifern würden, die Vorschriften ihrer vom Heiligen Geist geleiteten Mutter durchzuführen, und zwar nicht bloß die strengen Dekrete, sondern im wahren Sentire cum ecclesia selbst ihre Wünsche als heiligen Befehl zu betrachten.

Ein eben erschienenenes Buch „Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter“ von P. Browe S. J., Hueber, München 1933, liefert den klaren Beweis, wie das Abgehen von den Rubriken und der Ungehorsam gegenüber den Weisungen und Wünschen der Kirche zu großen Ungehörigkeiten, ja selbst zu direkt abergläubischen Dingen im eucharistischen Kult geführt hat und

dafür zentrale Wahrheiten, wie daß die Eucharistie in erster Linie als Opfer und Seelenspeise eingesetzt ist, fast ganz vergessen ließ. Vom bloßen Anschauen der Hostie erwartete man förmlich alles, auf Meßopfer und Kommunion vergaß man. In den Statuten der Erzdiözese Gnesen hieß es z. B.: „Das Volk soll Sonntags den Gottesdienst besuchen oder wenigstens den Leib Christi ansehen!“ (A. a. O., S. 67.) Begreiflicher Weise erhob sich gegen solche Praxis der Widerstand kirchlicher Männer wie der päpstliche Legat Nikolaus von Kues, der immer wieder betonte, „die Eucharistie sei als Speise, nicht als Schaumittel eingesetzt“ (a. a. O., S. 170), oder die Synode von Schwerin, die 1492 erklärte: „Das Sakrament oft auszusetzen, heißt nicht, es ehren, sondern es der Geringschätzung preisgeben, weil es den Leuten zu familiär wird . . . Das Ssmum darf darum nur am Fronleichnamstag und an einigen wenigen Festen ausgesetzt werden.“

Linz.

Josef Huber.

(Die Verkündigung der Feste an Epiphanie.) Epiphanie ist außer anderem auch noch durch die Verkündigung der beweglichen Feste nach dem Evangelium ausgezeichnet. Der Brauch ist ja heute nur noch auf die Dom- und Klosterkirchen beschränkt, obwohl er von der Kirche nicht abgeschafft ist. Für diese Bekanntgabe, die durch einen mit dem Pluviale bekleideten Kleriker geschieht, ist eine feste Formel gegeben, die mit den Worten beginnt: „Wisset, teuerste Brüder, daß wir mit der Gnade Gottes, wie wir uns über die Geburt unseres Herrn Jesu Christi gefreut haben, euch auch die Freude über die Auferstehung desselben seligmachend ankündigen.“ In der Ankündigung selbst werden folgende Tage genannt: Septuagesima, Aschermittwoch, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam und der erste Adventsonntag. Der Brauch ist aus der *Epistola festalis* des Bischofes von Alexandrien in Ägypten entstanden. Nach Benedikt XIV., *De festis Domini*, n. 77, hatte nach den Bestimmungen des Konzils von Nizäa der alexandrinische Bischof jeweils das Osterdatum berechnet und es dann den übrigen Kirchen zugesandt. Auch der bekannte Cassian erwähnt diesen Brauch in seinen Kollationen 10, 2. Im Abendlande sind Spanien und Mailand die ersten, die diesen Brauch noch im 4. Jahrhundert übernommen haben. Für Gallien schreiben die Synoden des 6. Jahrhunderts, zunächst die 4. Synode von Orleans 541, dann jene von Auxerre 578 und 585, diese feierliche Handlung vor. Die Melodie schließt sich stark an jene des Exsultet an und reicht in die frühesten Zeiten des Gregorianischen Choral zurück.

St. Ottilien.

P. Beda Danzer O. S. B.

(Die Weißen am Vortag von Epiphanie.) Am frühen Nachmittag des Vortages von Epiphanie — das ist der kirchliche Name des mehr volkstümlichen Dreikönigstages — finden in den Pfarrkirchen feierliche Weißen statt. Gold, Weihrauch, Myrrhen, Wasser, in manchen Diözesen auch Salz und Kreide und ganz vereinzelt Edelsteine, erhalten in Erinnerung an den Festgedanken die kirchliche Weihe. Die große Weihwasserweihe ist griechischen Ursprunges und scheint zunächst in Unteritalien Eingang in die lateinische Liturgie gefunden zu haben. Für die Griechen bedeutete Epiphanie, das erste öffentliche Auftreten des Heilands, das, was für die Lateiner Weihnachten, das Eintreten Christi in die Welt, war. So erklärt sich also die große Wasserweihe aus der Erinnerung an die Taufe Jesu im Jordan. Seit dem 15. Jahrhundert ist diese Weihe auch in der lateinischen Kirche nachweisbar. — Die Weihe von Gold, Weihrauch und Myrrhe hat ihren Grund in den Gaben der drei Magier aus dem Morgenlande. Diese Weihe läßt sich in Deutschland bis ins 12. Jahrhundert zurück verfolgen. Beim Weihrauch handelt es sich natürlich nur um den vom Volk, nicht um den von der Kirche verwendeten Weihrauch, dessen Weihe noch erheblich weiter zurückreicht. — Das Salz galt schon bei den Griechen und Römern als die heilige Gabe der Götter wegen seiner heilenden und die Fäulnis fernhaltenden Kraft. Die Kirche hat sich schon sehr frühe — für die Taufe schon im 4. Jahrhundert — diese Auffassung zu eigen gemacht. In der Diözese Augsburg war es früher Brauch, den sogenannten „Salzstein“ herzustellen, indem man das Salz mit Dreikönigswasser übergießt und das Ganze dann so lange der Ofenwärme aussetzt, bis nach Verdunstung des Wassers eine steinharte Scheibe Salz blieb. Diese wurde an der Türe beim Weihwassergefäß aufgehängt. Mußte man eine Reise machen, dann nahm man zu Ehren der vielgereisten Drei Könige etwas von diesem Salze, um sich ihrem Schutze zu empfehlen. Im östlichen Allgäu und im Lechrain benutzte man zur Bildung dieses Salzsteines auch den Johanneswein und nannte deshalb den Stein auch den „Santehanssagen“. — In der Augsburger Diözese, in der Oberpfalz, in Altbayern, im Böhmisches wird mit dem Salz auch Kreide geweiht. Kirchliche Weiheformeln hierfür sind jungen Datums und enthalten die Bitte um Gesundheit des Leibes und Schutz für die Seele durch die Fürsprache der heiligen Drei Könige. Die Kreide wird hernach zum Anschreiben benutzt, aber auch das Vieh wird damit bezeichnet und um Scheunen werden Kreise herum gezogen, um all das der Einwirkung feindlicher Mächte zu entziehen. Bei der Weihe ist die Kreide auffallenderweise immer in das Salz gesteckt, so daß man bei diesem Brauch an eine volksmedizinelle Kraft der Kreide denken kann. — Den Edelsteinen wurden schon von den alten Griechen und Römern, so

von Damigeron, Aristoteles und Plinius, geheimnisvolle Heilkräfte zugeschrieben, ein Glaube, der von den mittelalterlichen Schriftstellern, besonders von der heiligen Hildegard von Bingen, mit Freuden aufgenommen und weitergesponnen wurde. Letztere verlangte Gebete und Beschwörungen, damit die heilende Kraft der Edelsteine voll zur Auswirkung kommen könne. Die erste kirchliche Weiheformel ist noch aus dem Jahrhundert der heiligen Hildegard; sie findet sich in dem Werke des Thomas von Chantimpré († um 1270) „über die Natur der Dinge“. Die Schrift selbst reicht noch in das erste Viertel des Jahrhunderts hinein; mit diesem weitverbreiteten Werke fand auch die Weihe der Edelsteine allgemeine Aufnahme. — In Polen wurde stellenweise auch Bernstein geweiht und bei der Räucherung des Hauses verbrannt.

Ein wichtiger Brauch ist das Räuchern des Hauses und des Stalles am Vorabend von Epiphanie. Es ist das Vorrecht des Hausvaters. Mit der Räucherpfanne, in die der neugeweihte Weihrauch gelegt wird, geht er alle Räume des Hauses wie auch die Ställe und Wirtschaftsräume durch. Mit ihm geht ein Familienmitglied, das das Dreikönigswasser aussprengt, und ein weiteres, das mit der geweihten Kreide über die Türen schreibt: 19 † C † M † B 33. Vor dem „Königsrauchen“ müssen alle Räume gesäubert werden und nach dem Rauchen stehen alle im Kreis um den Hausvater, der jedes anraucht. Eine große Reihe abergläubische Gebräuche schließen sich da und dort an diese Räucherung an. Ihren Ursprung mag sie dem Umstand verdanken, daß die Nacht auf das Dreikönigsfest die letzte und gefährlichste der alten zwölf Rauhnächte ist. Das Anschreiben der drei Anfangsbuchstaben der Magier mag eine christliche Verdrängung heidnischer Runen sein, durch die das Haus mit seinen einzelnen Räumen dem besonderen Schutze der Götter unterstellt werden sollte. Auch darf nicht vergessen werden, daß im Lechrain der Dreikönigstag „Obrist“ oder „Großneujahr“ genannt wird und demnach durch die Namen der Tagesheiligen in Verbindung mit dem Kreuzzeichen die Weihe des neuen Jahres angedeutet werden sollte. In jener Gegend findet sich übrigens bis ins 15. Jahrhundert herein der Name „Cabame“, zusammengesetzt aus je den beiden ersten Anfangsbuchstaben der drei Königsnamen, als Tauf- und auch als Hausname, was auf einen besonders lebendigen Glauben an die Schutzkraft der heiligen Drei Könige schließen läßt.

St. Ottilien.

P. Beda Danzer O. S. B.

(Haustrauungen?) In vielen Pfarreien (Deutschlands) sind einzelne oder mehrere Paare zu finden, die zusammenleben, ohne katholisch getraut zu sein. Obwohl einer katholischen

Trauung manchmal gar kein Hindernis im Wege steht, begnügen sich viele, die zwar nicht gerade an der Persönlichkeit ihres Seelsorgers etwas auszusetzen haben, aber den Weg zum Pfarrhaus nicht mehr finden, mit der Zivilehe. Die Frau ließe sich für die kirchliche Trauung leichter gewinnen, besonders wenn sie vor einer Entbindung steht, von der sie nicht weiß, was sie für einen Ausgang nimmt. Die Mutter, Verwandte und Nachbarn haben die Frau schon öfters ermahnt, sich doch kirchlich trauen zu lassen, aber sie sucht sich gegenüber solchen Ermahnungen zu rechtfertigen mit den Worten: „Mein Mann geht nicht zum Pfarrer. Er glaubt ‚nichts‘. Darum meint er, die Trauung habe für ihn keinen Wert.“ In solchen Fällen, wo ein tatsächlicher Ehewille auf beiden Seiten vorhanden ist, besonders dann, wenn schon Kinder aus der Zivilehe hervorgegangen sind, läßt sich unter Umständen die Schwierigkeit, die durch den Widerwillen des einen Teiles gegen eine Trauung in der Kirche dem Abschluß einer katholischen Trauung im Wege steht, durch eine Haustrauung beseitigen. Can. 1109 des kirchlichen Gesetzbuches bietet dazu die Möglichkeit, da § 2 den Ordinarien die Befugnis überträgt, kirchliche Trauungen in Privathäusern in außerordentlichen Fällen, wo ein gerechter und vernünftiger Grund dazu vorliegt, zu gestatten. § 3 fordert ohnedies, daß Mischehen möglichst außerhalb der Kirche (z. B. in der Sakristei) abgeschlossen werden sollen. Da die Mischehen der Absicht des Gesetzgebers entsprechend gegenüber den katholischen Ehen nicht ausgezeichnet werden dürfen, ist auch in solchen Fällen, wo Mischehen in Privathäusern abgeschlossen werden sollen, die Erlaubnis des Ordinarius einzuholen. Der Seelsorger muß gewiß mit Rücksicht auf den öffentlichen Charakter der Ehe grundsätzlicher Gegner der Haustrauungen sein. Von der Möglichkeit der Haustrauungen sollte aber doch, besonders in Großstädten, wo dieselben gar nicht auffällig sind, in den oben genannten Fällen mit Rücksicht auf die Kinder, die aus der Ehe hervorgehen oder schon hervorgegangen sind, Gebrauch gemacht werden. Die Trauung kann ja unter Umständen nach Verständigung mit dem zuständigen Pfarrer auch in einer fremden Pfarrei, z. B. im Elternhaus oder bei Verwandten des Mannes oder der Frau vorgenommen werden. Wenn einem Teil oder beiden Teilen eine Haustrauung mit Rücksicht auf das Gerede der Leute, das besonders in kleineren Orten zu fürchten ist, nicht erwünscht ist, genügt vielleicht manchmal schon der Hinweis auf die Möglichkeit einer solchen, daß beide Teile dem Abschluß der kirchlichen Trauung in der Kirche keine Schwierigkeit mehr in den Weg legen. Jedenfalls aber müssen die Gläubigen merken, daß der Seelsorger auch die Anwendung außerordentlicher Mittel nicht scheut, um die verlorenen Schäflein zu gewinnen. So wird dem Ärgernis, das leicht durch eine

nicht kirchlich geschlossene Ehe in einer Gemeinde entstehen kann, vorgebeugt.

Werdenfelserhaus, Post Eichhofen (Opf.). *Jos. Grötsch.*

(Zur Frage des Firmungsalters.) Die neue Entscheidung der Sakramentenkongregation über das Firmungsalter (vgl. im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift S. 491—498) knüpft an eine in den deutschen Diözesen längst nicht mehr bekannte Praxis an. Jedoch liegt die Übung, den Kindern das heilige Sakrament der Firmung ungefähr im Alter von sieben Jahren, in der Regel schon vor dem Empfang der Erstkommunion, zu spenden, nicht so weit zurück, als die meisten Seelsorger glauben. Wie das späte Erstkommunionalter, so ist auch das späte Firmungsalter in vielen deutschen Diözesen erst durch die Aufklärung allgemein eingeführt worden.

Im Ordinariatsarchiv in Regensburg findet sich ein Schreiben des Dechants und Pfarrers Georg Anton Wisgickl von Michldorf vom 9. April 1808, worin darauf hingewiesen wird, daß in den vergangenen Jahren in Nabburg und Weiden schon Kinder unter zwei Jahren gefirmt wurden. Nach dem Regensburger Rituale, das im Jahre 1703 wieder in Druck erschienen war, sollten die Kinder in der Regel nicht vor dem 7. Lebensjahre zur Firmung gebracht werden (S. 75), aber die Eltern hielten sich nicht immer an diese Weisung. Da es den Bischöfen damals wegen der im Vergleich zu unserer Zeit mangelhaften Verkehrsverhältnisse nur unter großen Schwierigkeiten möglich war, ihre Diözesanen rechtzeitig zu firmen, besonders in den unruhigen Kriegszeiten, darf es uns nicht wundern, daß viele Kinder schon bald nach der Taufe zur Firmung gebracht und zugelassen wurden. Erst durch die oberhirtlichen Verordnungen vom 18. Mai 1819 und vom 3. Juni 1825 trat eine durchgreifende Änderung dieser Verhältnisse ein. Die letzte Verordnung forderte, daß die Kinder erst, nachdem sie von ihren Seelsorgern die Erlaubnis zum Beichten erhalten hätten, zur Firmung zugelassen werden sollten. Damit wurde dann in der Diözese Regensburg der Empfang der Firmung zwischen Erstbeicht und Erstkommunion die Regel. Da die Kinder nach der Durchführung der staatlichen Schulreform in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts im 9. Lebensjahre die erste Beicht ablegten und im 12. Lebensjahre die erste heilige Kommunion empfangen, empfangen sie nun das heilige Sakrament der Firmung im Alter von 9 bis 12 Jahren. In ähnlicher Weise werden sich die Verhältnisse auch in den übrigen zur alten Salzburger Kirchenprovinz gehörigen Diözesen entwickelt haben.

Man mag gegen die alte Praxis einwenden, daß die Kinder das Firmsakrament oft nicht mit der nötigen Vorbereitung emp-

fingen. Eines bringt uns diese Praxis jedenfalls zum Bewußtsein, das ist die Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*. An sie müssen wir glauben, dann verstehen wir auch die neue Entscheidung der Sakramentenkongregation über das Firmungsalter.

Werdenfelserhaus, Post Eichhofen (Opf.). *Jos. Grötsch.*

(Zeugnisse für die Frühkommunion vor Pius X.) Für die Diözese Regensburg wird der Verfasser dieser Zeilen in einer demnächst erscheinenden Schrift „Die Erstkommunion in der Diözese Regensburg vom Tridentinum bis zum Tode des Bischofs G. M. Wittmann“ den Beweis erbringen, daß die Frühkommunion, d. h. der Kommunionempfang der Kinder im Alter von sieben Jahren, erst durch die Schulreform in der Aufklärungszeit vollständig beseitigt worden ist.

Dieser Beweis kann, wie sich aus der genannten Schrift ergibt, auch für die Diözese Passau, nach weiteren Forschungen wohl auch für die Erzdiözese München-Freising erbracht werden, eine Arbeit, zu der hiemit eine Anregung gegeben sein soll. Eine Stütze findet dieser Beweis in dem von dem Melker Benediktiner Ludwig Engel 1662 in Salzburg herausgegebenen, 1661 zum erstenmal erschienenen, als Handbuch für den Seelsorgsklerus in der alten Salzburger Kirchenprovinz sehr verbreiteten Manuale parochorum. Dort wird S. 130 für den Kommunionempfang jener Vernunftgebrauch gefordert, der notwendig ist, um das, was sich auf den Kommunionempfang bezieht, nach dem Urteil eines klugen Beichtvaters genügend zu verstehen (*ut ea, quae ad perceptionem huius Sacramenti pertinent, iuxta arbitrium prudentis confessarii sufficienter intelligat*). In der Voraussetzung, daß Kinder, die das 7. Lebensjahr noch nicht vollendet haben, und Geisteskranke, die keine lichten Augenblicke haben, diesen Vernunftgebrauch nicht besitzen, dürfen dieselben in der Regel (regulariter) auch in Todesgefahr die heilige Kommunion nicht empfangen. Damit schließt das Manuale Ausnahmen von der hier angegebenen Regel nicht in jedem Falle aus. Ebenso muß dieser Weisung entsprechend das vollendete 7. Lebensjahr auch außerhalb der Todesgefahr regelmäßig als die unterste Grenze für die Zulassung der Kinder zur Erstkommunion betrachtet werden.

Für die Erzdiözese Bamberg sind Zeugnisse für die Frühkommunion zu finden in einer von Karl Wolkenau verfaßten theologischen Dissertation der Universität Straßburg „Die Seelsorge im Fürstbistum Bamberg in der Zeit vom Abschlusse des Westfälischen Friedens bis zum Ende des Fürstbistums“ (1911), S. 60. Die Kinder sollen die erste heilige Kommunion nach einer um 1700 erlassenen Kirchenordnung regelmäßig „zwischen

dem 10. und 12. Lebensjahr“ empfangen; „doch sollte einem genügend unterrichteten Kind vom 7. Jahre ab die erbetene Kommunion nicht verweigert werden“. Aus einem Bamberger Instruktionale vom Jahre 1725 ergibt sich, daß damals noch für die Zulassung zur Erstbeicht und Erstkommunion grundsätzlich dasselbe Alter gefordert wurde. Denn nach diesem Instruktionale sollte für die Kinder nach Vollendung des 7. Lebensjahres als Regel gelten, daß ihnen, wenn sie fähig sind, die Lossprechung zu empfangen, auch die heilige Kommunion nicht verweigert werden darf, falls sie darum bitten und die nötigen Kenntnisse haben (Wolkenau, a. a. O.).

Wie diese Zeugnisse, die durch weitere Forschungen noch vermehrt werden könnten, zeigen, ist die sich nun allmählich auch in den bayerischen Diözesen verbreitende Frühkommunion keine Einrichtung, die in früherer Zeit dort unbekannt gewesen wäre. Nur die Tatsache, daß die Eltern sich nicht mehr so wie früher als die ersten Religionslehrer ihrer Kinder betrachteten, seitdem alle Kinder von den Seelsorgern Religionsunterricht in der Schule erhielten, ferner die Tatsache, daß die Seelsorger den Religionsunterricht nach der Einteilung der Kinder in Klassen zur Zeit der Schulreform wenigstens an größeren Orten regelmäßig für die Kinder eines bestimmten Lebensjahres erteilen mußten, haben die Frühkommunion unmöglich gemacht. Aber die seelische Not der Kinder wird ihr bald, auch in den deutschen Diözesen, noch mehr Freunde gewinnen.

Werdenfelserhaus, Post Eichhofen (Opf.). Jos. Grötsch.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr Josef Fließer, Professor des Kirchenrechtes in Linz.

I. Bücherverbote.

Das S. Officium hat mit Dekret vom 17. Juni 1933 das Buch: P. Alfarcic, Paul-Louis Couchoud, Albert Bayet, *Le problème de Jésus et les origines du christianisme*. Paris, Les OEuvres Représentatives, 1932. auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. (A. A. S. XXV, p. 313.)

Mit Dekret vom 14. Juli 1933 wurden vom S. Officium indiziert: *Congrès d'histoire du christianisme* (Jubilé Alfred Loisy), publié sous la direction de P. L. Couchoud. (A. A. S. XXV, p. 332.) Ferner „*Opera omnia*“ Caroli Guignebert, professoris in universitate Parisiensi „A la Sorbonne“.

Der Mitverfasser des erstgenannten indizierten Buches, Prosper Alfarcic, ein abgefallener Priester und Seminarprofessor, zivilgetraut, jetzt Professor für Religionsgeschichte an der Universität Straßburg, wurde vom S. Officium überdies als ex-

communicatus vitandus erklärt und mit der poena degradationis bestraft. (A. A. S. XXV, p. 333.)

II. Entscheidungen der Bibelkommission.

Der Heilige Vater hat am 1. Juli 1933 nach dem Bericht der A. A. S. XXV, p. 344, folgende Entscheidungen der Bibelkommission bestätigt:

I. Utrum viro catholico fas sit, maxime data interpretatione authentica Principum Apostolorum (Act. II, 24—33; XIII, 35—37), verba Psalmi XV, 10—11: „Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitae“, sic interpretari quasi auctor sacer non sit locutus de resurrectione Domini Nostri Iesu Christi?

Resp. Negative.

II. Utrum, asserere liceat verba Iesu Christi quae leguntur apud S. Matthaeum, XVI, 26: „Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?“, et pariter ea quae habentur apud S. Lucam, IX, 25: „Quid enim proficit homo si lucretur universum mundum, se autem ipsum perdat et detrimentum sui faciat?“, sensu litterali non respicere aeternam salutem animae, sed solum vitam temporalem hominis, non obstantibus ipsorum verborum tenore eorumque contextu, necnon unanimi interpretatione catholica?

Resp. Negative.

III. Entscheidungen der Kodexkommission vom 17. Juli 1933.

1. De sacrarum Reliquiarum authenticitate (A. A. S. XXV, p. 345).

I. An Vicarius generalis, ad normam canonis 1283 § 2, speciali mandato Episcopi indigeat ad authenticandam partem sacrae reliquiae ex authentica extractam.

II. An Vicarius generalis, vi canonis 1285 § 1, sine speciali mandato Episcopi novum authenticitatis documentum tradere vel sacrae reliquiae novum sigillum apponere possit.

R. Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Negative.*

Can. 1283, § 1, bestimmt, daß nur ein Kardinal oder der Ordinarius loci oder ein anderer mit der facultas authenticandi ausgestatteter vir ecclesiasticus eine Authentik ausstellen kann. Im § 2 wird dem Generalvikar diese facultas abgesprochen, wenn er nicht eigens dazu ein Spezialmandat erhalten hat. Es war nun bis jetzt mit benigna interpretatio anzunehmen, daß der Generalvikar ohne Spezialmandat wenigstens den Teil einer Reliquie, für die ohnedies eine gültige Authentik vorliegt, authentizieren könne. Die neue Entscheidung gibt der strengeren Auslegung recht, die dem Generalvikar auch für diesen Fall die facultas authenticandi abspricht. Ebenso einschränkend ist die

Entscheidung der Kodexkommission zum can. 1285, § 1. Dieser Paragraph verbietet, Reliquien, deren Authentik verlorengegangen ist — ob civiles perturbationes vel ob alium quemlibet casum —, zur öffentlichen Verehrung auszusetzen, solange nicht der Bischof darüber entschieden hat. Dem Generalvikar wird das Recht, darüber zu entscheiden sine mandato speciali, ausdrücklich abgesprochen. Nun fügt die neue Entscheidung noch hinzu, daß er weder für solche vom Bischof wieder zur Verehrung freigegebene Reliquien eine Authentik ausstellen, noch solche Reliquien mit einem neuen Siegel versehen darf. Der Generalvikar kann also ohne Spezialmandat eine Authentik, die für die ganze Reliquie gilt, nicht auf einen Teil derselben Reliquie übertragen, und auch nicht eine verlorengegangene Authentik einer echten Reliquie ersetzen, geschweige denn eine Reliquie völlig neu authentizieren.

2. De matrimonii accusatione (A. A. S. XXV, p. 345).

I. An, ad normam canonis 1971 § 1 n. 1, habilis sit ad accusandum matrimonium coniux, qui metum aut coactionem passus sit.

II. An, ad normam eiusdem canonis 1971 § 1 n. 1, habilis sit ad accusandum matrimonium etiam coniux, qui fuerit causa culpabilis sive impedimenti sive nullitatis matrimonii.

III. An causa impedimenti honesta et licita a coniuge apposita obstat quominus coniux ipse habilis sit ad accusandum matrimonium, ad normam canonis 1971 § 1 n. 1.

IV. An, vi canonis 1971 § 2, promotor iustitiae vi muneris sui agat in iudicio.

Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Negative.*

Ad III. *Negative.*

Ad IV. *Affirmative.*

Zur Klarstellung des Fragestandpunktes und zur bisherigen Kontroverse vgl. die Ausführungen von *Dr Haring* in diesem Heft unserer Zeitschrift, S. 820 f., sowie im 3. Heft 1933, S. 598.

Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von *Pet. Al. Steinen S. J.*, Consultor S. Poenit. Ap. (offic. de indulgentiis), Spiritual im Priesterseminar, Aachen, Alexianergraben 33.

(Ablaßgebetchen zum heiligsten Erlöser.) Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso Sanguine redemisti. Dich also bitten wir, komme deinen Dienern zu Hilfe, die du mit deinem kostbaren Blute erkauft hast. 300 Tage jedesmal.

(S. P. A., 23. März 1933; A. A. S. XXV, 172.)

(Neubewilligung für das Beten des Brevieres vor dem Allerheiligsten.) Alle, die zum Beten des officium divinum verpflichtet sind, gewinnen, wenn sie nicht das ganze Brevier vor dem Allerheiligsten beten können, für jede dort verrichtete Hore 500 Tage. (S. P. A., 18. Mai 1933; A. A. S. XXV, 322.)

(Ablaß für jene, die unentgeltlich kirchliche Gegenstände, Kleider verfertigen.) Alle, die einzeln oder in Vereinen, die hiezu gegründet wurden, kirchliche Gegenstände oder Kleider unentgeltlich machen oder ausbessern und auch alle, die Missionswerke befördern durch dieselben Werke oder die diese durch Händearbeit unentgeltlich unterstützen und dabei, um die Arbeit mehr zu heiligen, das Gebetchen verrichten: „Jesu, via et vita nostra, miserere nobis“, „Jesus, unser Weg und unser Leben, erbarme dich unser“, gewinnen jedesmal 300 Tage.

(S. P. A., 2. Juni 1933; A. A. S. XXV, 323.)

(Jubiläumsablaß.) Der Jubiläumsablaß kann, wie bekannt, toties quoties gewonnen werden. Die S. Poenit. A. erklärte aber, daß die Werke für die Gewinnung eines weiteren Ablasses nicht gültig begonnen werden können, bevor nicht alle vorgeschriebenen Werke für den vorher zu gewinnenden Ablaß vollendet sind.

(S. P. A., 1. Aug. 1933; A. A. S. XXV, 343.)

(Neue Ablässe für das eigentliche vierzigstündige Gebet und für Aussetzungsfeier, die nach Art des vierzigstündigen Gebetes abgehalten wird.) (Decr. „Augetur“ S. C. S. Off. 22. Jan. 1914.)

Auf vielfache Weise sucht unser Heiliger Vater die Seelen dem Heilande zuzuführen, besonders im Jubeljahr seines Kreuzestodes. Durch die Erhöhung der Ablassgnaden möchte der Heilige Vater noch viel mehr Besucher des heiligsten Altarsakramentes zur Anbetung veranlassen. Das Heiligste Herz Jesu wird ja immer noch durch so viele Sünden verwundet. Da müssen die treuen Seelen dem Heiland würdige Sühne leisten. Das ist der Zweck dieser Ablasserhöhung.

1. *Vollkommener Ablaß*, einmal an jedem Tage der Aussetzung. *Bedingung*: Beichte, Kommunion, Besuch des Allerheiligsten, das feierlich ausgesetzt ist, dabei Gebet von fünf Pater, Ave, Gloria und ein Pater, Ave, Gloria nach der Meinung des Heiligen Vaters.

2. 15 Jahre, jedesmal für einen andächtigen, in Reue gemachten Besuch des ausgesetzten heiligsten Sakramentes.

Alle früheren Vorschriften über diese Aussetzungen, ihre Ausdehnungen, Erklärungen werden durch dieses Dekret nicht geändert, außer in den Ablaßbestimmungen.

(S. P. A., 24. Juli 1933; A. A. S. XXV, 381 sq.)

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kittlitzko, Professor i. R. in Ried im Innkreise (O.-Ö.).

Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. Aus Vorderasien liegen zwei recht betrübende Berichte vor, ein älterer, der die Vernichtung des Flüchtlingslagers von *Beirut* durch eine Feuersbrunst meldet, und die durch die Tagespresse der ganzen Welt bekannt gewordene Meldung über die Christenmorde an der Grenze des Königreiches *Irak*. Für die 3000 obdachlos gewordenen Flüchtlinge von *Beirut* sucht das Nansen-Institut für politische Flüchtlinge, das jetzt unter der Oberaufsicht des Völkerbundes steht, ein neues Ansiedlungsgebiet, das später auch die Flüchtlinge von *Aleppo* und anderen Städten — im ganzen bei 9000 Seelen — aufnehmen soll. Die Angelegenheit der *Irak*-Christenmorde dürfte vor den Völkerbund kommen. Hoffentlich wartet der Völkerbund nicht, bis das Christentum völlig vernichtet ist.

Vorderindien. Um die Ausbreitung der sogenannten „Selbstachtungsbewegung“ unter den Katholiken einzudämmen, haben die Bischöfe *Südindiens* (die Erzbischöfe von *Madras* und *Pondichery* und die Bischöfe von *Mylapore*, *Tritschinopoly*, *Coimbatore*, *Kumbakoman* und *Salem*) einen gemeinsamen Hirtenbrief erlassen, in welchem sie die Aufmerksamkeit ihrer Diözesanen auf die Lehren der Kirche in sozialen Fragen und deren Anwendung auf besondere, gerade jetzt *Südindien* aufwühlende Probleme lenken. Im Anschluß an die päpstlichen Enzykliken „*Rerum Novarum*“ und „*Quadragesimo anno*“ erklären die Bischöfe, daß „in Glaubensangelegenheiten, in der Verabreichung der Sakramente und anderen geistlichen Tröstungen“ kein Unterschied bestehe. Die Lehre von der Unberührbarkeit ist dem christlichen Glauben ganz fremd, und sollte völlig aus dem Denken eines Christenmenschen verschwinden, wie schon Papst *Benedikt XIV.* vor fast zwei Jahrhunderten erklärt hat.

Wenn also Katholiken die sogenannte „Selbstachtungsbewegung“ verurteilen, so verurteilen sie nicht das angeborene Streben nach Aufstieg der unterdrückten Klassen, noch auch die Hinweise auf die Notwendigkeit einer Besserung in dieser Hinsicht, selbst unter den Katholiken, sondern sie verurteilen das Ausarten dieser Bewegung in eine religionsfeindliche, die Kirche — die größte Förderin echter Selbstachtung — angreifende und selbst die Existenz Gottes verneinende Bewegung.

Zum Schlusse rufen die Bischöfe die gebildeten Laien an, mit dem Klerus an der Beseitigung „irgend welcher beleidigender Kastenbeschränkungen unter den Katholiken“ mitzuarbeiten.

Die Wiedervereinigungsbewegung unter den *Jakobiten Malabars* hat wieder neue Erfolge zu verzeichnen; die Erzdiözese *Trivandrum* des Metropolit *Ivanios* zählt bereits über 10.000 Konvertiten. Neu an der Bewegung ist, daß jetzt meist ganze Familien übertreten, während in den ersten Jahren die Übertritte gewöhnlich Einzelkonversionen waren.

Über die Unionsbewegung unter den schottischen Presbyterianern in der Provinz und Präfektur *Sikkim* an der Grenze von Tibet liegen keine neuen Meldungen vor. Auch die *Assam-Mission* der Salesianer *Don Boscos* ist ohne Bericht geblieben, obgleich sie gewiß Erfreuliches melden könnte. Die „*Chota-Nagpur-Mission*“ hat ihren ersten Bischof, *Ludwig von Hoeck*, verloren. Der Verstorbene war ein hervorragender Organisator, dessen unermüdlichen Arbeit es in erster

Linie zuzuschreiben ist, daß die „Chota-Nagpur-Mission“ — seit 1927 Diözese mit dem Sitze in Ranchi — wegen ihrer Erfolge weit über die Grenzen Indiens hinaus bekannt wurde. Die „Fides“-Korrespondenz widmete Bischof van Hoeck einen ausführlichen Nachruf.

Der *Apostolische Delegat* von Ost(Vorder-)indien, der vor kurzem in Rom weilte, hat Missionsberichterstattungen gegenüber recht optimistische Erklärungen über die dermalige Lage und die Zukunft der indischen Kirche abgegeben. Interessant sind besonders seine Angaben über das Missionspersonal. Unter den 3994 Geistlichen der Delegatur sind 2594 Indier, von denen 2220 der Weltgeistlichkeit und 374 Orden und Institutionen angehören; Ausländer sind 1400, von denen 1382 Orden und Kongregationen und nur 18 der Weltgeistlichkeit angehören. Eingeborene Schwestern gibt es ungefähr 3000, ausländische etwa 2000. Das ausländische Missionspersonal ist international; es sind darin wenigstens 29 Nationen vertreten.

Die Erzdiözese Goa feiert heuer ihren 400jährigen Bestand (1533 bis 1933). Goa steht unter portugiesischem Patronat; der Erzbischof führt den Titel „Patriarch“.

Die Mission von Colombo (Ceylon) begeht ihr 50jähriges, die der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau auf Ceylon ihr 85jähriges Bestandsjubiläum. Colombo zählt heute 305.000 Katholiken auf 75 Hauptstationen und über 65.000 Kinder in 600 Schulen. Der Stand der Mission ist blühend.

Hinterindien. Aus Siam kommt die erfreuliche Nachricht, daß die neue, am 10. Dezember 1932 vom Könige beschworene Verfassung Religionsfreiheit verkündet; nur der König soll sich zum buddhistischen Glauben bekennen. Der Buddhismus ist also nur noch die Religion der Mehrzahl der Bevölkerung, aber nicht mehr Staatsreligion. Damit ist eines der größten Hindernisse der katholischen Missionäre beseitigt. Mit Recht stimmten daher am 10. Dezember 1932 auch die Glocken der katholischen Kirche zu Bangkok in den allgemeinen Jubel ein. An dem aus diesem Anlaß in der Kathedrale abgehaltenen Pontifikal-Hochamte nahm sogar die Regierung teil, um zu zeigen, daß es ihr mit der Religionsfreiheit ernst ist.

In Indochina setzt die französische Kolonialregierung trotz der beschwichtigenden Antwort des Generalgouverneurs an den Apostolischen Delegaten ihre unbegreifliche Propaganda zugunsten des Buddhismus fort. In einigen Gegenden Tonkings verkaufen sogar Beamte und Dorfhäuptlinge — auf höheren Befehl? — buddhistische Werbeschriften und Buddha-Bilder. („Kath. Miss.“ 1932, 157, 214.)

Die neue Aussätzigenkolonie Quinhua in Annam, 10 Kilometer südlich von Quinhua, wurde von der französischen Regierung nicht buddhistischen, sondern katholischen Ordensfrauen — Franziskanerinnen-Missionärinnen Mariens — anvertraut. Die neue Kolonie wird ungefähr 1000 Kranken Unterkunft bieten und nach Möglichkeit auch eigene Heime mit kleinen Gartenanlagen haben.

Birmesische buddhistische Bonzen sind am 3. Jänner 1933 von Rangoon aufgebrochen, um den Völkern des Abendlandes die Lehre Buddhas zu verkünden. Sie stehen unter der Führung eines italienischen Bonzen und wollen den Weg zu Fuß zurücklegen. Die Dauer der Reise soll ungefähr 12 Jahre betragen.

Niederländisch-Indien. Der Kolonialbesitz Hollands in Ostindien umfaßt ungefähr 1.900.000 Quadratkilometer mit 61 Millionen Einwohnern, ist also 55mal größer als das Mutterland und hat auch $7\frac{1}{2}$ mal mehr Bewohner als Holland.

Der Religion nach findet man auf Java, der 40-Millionen-Insel, meist Mohammedaner, die vom 13. Jahrhundert an die hinduistisch-buddhistischen Eingeborenen zu sich herüberzogen, freilich mehr

äußerlich. Auch *Sumatra* (8 Millionen) ist größtenteils dem Islam verfallen. Ebenso weite Strecken von *Celebes*, den *Molukken* und den *Sundainseln*, die Insel *Kombok* (600.000 Seelen) ganz. Nur die Insel *Bali* (1 Million Einwohner) hat ihren kastenreichen Hinduglauben bewahrt. Im Inneren der anderen Inseln herrscht noch der altüberlieferte Geisterdienst.

Schon frühzeitig setzte die katholische Mission ein und sammelte bis Ende des 17. Jahrhunderts gegen 200.000 Christen. Allein die Mohammedaner und noch mehr die seit 1600 siegreichen Holländer vernichteten die katholische Mission zur Gänze, indem sie keinen katholischen Priester mehr zuließen und die katholischen Eingeborenen allmählich zur Annahme des Calvinismus zwangen. Der Gesamtprotestantismus zählt dermalen mit den 150.000 Europäern 1.125.000 Anhänger. Erst 1807 wurde durch Ludwig Bonaparte auch für die holländischen Siedelländer Religionsfreiheit proklamiert, und ein Jahr später (1808) setzte die katholische Missionsarbeit wieder ein, blieb aber bis 1900 auf den einzigen Sprengel *Batavia* — von Jesuiten verwaltet — beschränkt.

1932 zählte die katholische Mission Holländisch-Ostindiens 12 Missions Sprengel mit 66.273 europäischen und 288.215 eingeborenen Katholiken.

Fast drei Viertel der eingeborenen Katholiken gehören dem Apostolischen Vikariate der *Kleinen Sundainseln* an, das von Steyler Missionären geleitet wird. Das seit dem Tode des bei einer Autofahrt verunglückten Bischofes Verstraalen verwaiste Vikariat erhielt vor kurzem einen neuen Oberhirten in der Person des P. Heinrich Leven, eines früheren Togomissionärs und dormaligen Provikares des Vikariates.

(„St. M.-B.“ 1933, 163 f.)

China. Das im Auftrage der Regierung herausgegebene „*China Year Book for 1933*“ („*China-Jahrbuch für 1933*“) bringt zum ersten Male eine ausführliche, wertvolle Abhandlung über die katholischen Missionen, deren Verfasser der Jesuitenpater Pasquale d' Elia vom Sinologischen Amt in Zikawei ist. Nach den statistischen Angaben zählte China im Jahre 1932 118 katholische Missions Sprengel: 1 Diözese, 75 Apostolische Vikariate, 30 Präfecturen und 12 unabhängige Missionen. 22 dieser Missions Sprengel werden von Franziskanern verwaltet. Nach der vorherrschenden Nationalität der Missionäre werden besorgt: 27 Sprengel von Franzosen, 23 von Italienern, 18 von Chinesen, 14 von Deutschen (Österreicher eingerechnet), 11 von Spaniern, 9 von Amerikanern, 7 von Belgiern, 3 von Kanadiern, je 2 von Holländern und Irländern und je eine von Portugiesen und Schweizern.

Während der letzten 20 Jahre wurden in der Chinamission 48 Missionäre von Kommunisten, Räubern oder anderen Banditen ermordet und mindestens 320 von denselben gefangen genommen. Die Dauer der Gefangenschaft schwankte zwischen einigen Stunden und über drei Jahre.

Die größte Zahl sowohl an Gefangenen (89) als auch von Toten (16) weisen die einheimischen Weltgeistlichen auf, ein Beweis, daß der einheimische Klerus dem fremdländischen würdig zur Seite steht.

(„Fides“, 380.)

Das Jahr 1933 hat bereits zwei neue Morde von Missionären zu verzeichnen, den des im letzten Hefte erwähnten Tiroler Franziskaners *P. Othmar Stimpfl* und des spanischen Augustiners *P. Gallezo* (ermordet im August). In Gefangenschaft gerieten der Schweizer Dominikanerpater *Ludwig Paly* und mehrere Missionäre des Pariser Seminares.

Das Trappistenkloster U. L. Fr. *Maria Trost* in den Bergen nördlich von Peking, dessen Klosterinsassen schon zur Hälfte aus Ein-

heimischen bestehen, feierte am 15. Juni d. J. sein 50jähriges Gründungsjubiläum. Auch das zweite, im Jahre 1928 errichtete Trappistenkloster Chinas im Apostolischen Vikariate Chang-ling weist eine günstige Entwicklung auf.

Am 9. Juni l. J. wurden in der großen Kirche von Zikawei 18 Theologiestudierende zu Priestern geweiht. Der Nationalität nach waren: 8 Chinesen, 3 Franzosen, 2 Italiener- und je 1 Belgier, Schweizer, Kalifornier, Spanier und Österreicher. Die 8 Chinesen gehörten fünf verschiedenen Vikariaten an. („Fides“, 379.)

Größere Missionserfolge wurden nur aus den Nordprovinzen gemeldet.

Die Schweizer Missionäre von *Tsitsikar*, deren Schulen, namentlich die beiden Mittelschulen in der Hauptstadt, in hohem Ansehen stehen, haben im April dieses Jahres in *Tsitsikar* eine Schule zur Heranbildung einheimischer Katechisten eröffnet. Eine schöne Schar begeisterter Jungmänner bereitet sich bereits eifrig auf den neuen Beruf vor. — Die vor wenigen Monaten gegründete Missionsschule von *Tailai* zählt bereits 127 Schüler, obgleich im Orte zwei staatliche und vier private Schulen bestehen. Täglich melden sich neue Buben, die aber wegen Platzmangel nur zum Teile aufgenommen werden können. 250 Schüler wären mit Leichtigkeit zu gewinnen.

Im Distrikte *Fularki* haben Abgeordnete aus fünf größeren Dörfern um Missionäre gebeten und die Bekehrung von zirka 300 Familien in Aussicht gestellt.

Das Knabenseminar von *Tschuändautsa* hat drei neue Lehrkräfte aus dem Mutterhause Bethlehem begrüßen können.

(„Bethlehem“ 1933, 296.)

In dem bis vor kurzem noch ganz heidnischen Gebiete des Apostolischen Vikariates *Siwantza* (Mongolei) hat eine große Bekehrungsbewegung eingesetzt; ein einziger Missionär, P. Octavius Hanssen von den Scheutveldern, konnte im Verlaufe weniger Jahre 13 Pagoden in Kirchen umwandeln. Der Grund für diese Bewegung liegt zum Teil darin, daß die Christen den Kampf gegen die Räuber erfolgreicher führen, weil sie sich zusammenschließen und in ihrer Verteidigung von den Missionären mutig unterstützt werden.

Nach einer telegraphischen Meldung aus *Shanghai* hat die Regierung von Nanking den katholischen Missionen das Recht zu *Dauerpachtverträgen* zuerkannt. Bisher konnten Gebäude und Grundstücke nur für eine beschränkte Zeit — meist nicht über zehn Jahre — gepachtet werden, so daß neue Kirchen, Schulen, Spitäler u. s. w. nur auf altem Missionseigentum, das durch Urkunden nachgewiesen werden mußte, errichtet werden konnten. Der Entscheid bedeutet für die Missionen eine große Erleichterung, da damit der Einfluß der feindlichen Ortsbehörden beseitigt wird. („Fides“, 382.)

Japan. Nach den Beuronern ist es nun auch den *Söhnen Don Boscos* gelungen, in die Hauptstadt Tokio vorzudringen und auf einem vom Erzbischofe hochherzig überlassenen Grundstücke eine Niederlassung zu gründen. Das übernommene Gebiet umfaßt zwei der ärmsten Arbeiterviertel von Tokio mit 300.000 Seelen, davon aber nur 30 Katholiken. Die Missionäre werden sich zunächst der Jugend widmen, die dort, kaum der Schule entlassen und arbeitslos, vollständig sich selbst überlassen ist. — Der gegründete Jugendhort ist schon überfüllt und verspricht reichliche Ernte für die Zukunft.

Der *Karitasverband der Studenten* der katholischen Universität Tokio, „*Jochi Settlement*“ genannt, entfaltet in der Bannmeile Tokios eine immer regere soziale Tätigkeit, namentlich unter den allerärmsten Kreisen. Der Verband verfügt über ein eigenes Heim, eine ärztliche Untersuchungs- und Beratungsstelle (staatlich anerkannt) und über

eine Armenküche für Kinder und Erwachsene. Das Heim, das schon längst zu klein ist, wird in nächster Zeit vergrößert werden.

Die Höhere Schule der Franziskanerinnen von *Sapporo* zeichnet sich, wie der Bericht des Bezirksschulinspektors ehrend hervorhebt, durch zwei „schöne Eigenschaften“ aus, nämlich durch die gute, praktische Einrichtung des Schulhauses und das vertrauliche Verhältnis zwischen Lehrpersonen und Schülerinnen. Tadelnswertes hat der hohe Beamte nichts gefunden.

Seit Bestehen dieser Höheren Schule (1924) wurden 82 Schülerinnen, 6 Lehrpersonen und 43 Verwandte von Schülerinnen getauft.

Korea. Die katholische Mission Koreas zählt dormalen 121.039 Getaufte, unter denen 100 ausländische Missionäre, 98 einheimische Priester und 261 Schwestern arbeiten. In 6 Seminarien bereiten sich 251 Seminaristen auf das Priestertum vor. Die Katholische Aktion gibt drei religiöse Zeitschriften heraus.

Besonders günstige Aussichten böte das Vikariat *Wonsan*, wenn Personal und Mittel reichlicher zur Verfügung stünden.

(„Kath. Miss.“ 1933, 214.)

2. Afrika.

Ostafrika. Die „Fides“-Korrespondenz widmet in ihrer Ausgabe vom 12. August d. J. den *Weißén Vätern*, namentlich den Bischöfen *Streicher* (Uganda), *Guillemé* (Nyassa) und *Birraux* (Tanganjika), Worte warmer Anerkennung für die seit dem Jahre 1878 geleistete Missionsarbeit, die der Kirche im Seengebiet Mittelafrikas nicht weniger als 921.483 Getaufte und 430.073 Taufbewerber zugeführt hat.

Einige Berichte aus jüngster Zeit zeigen, daß die Missionen der Weißén Väter noch immer erfreulich fortschreiten, namentlich in den belgischen Mandatsgebieten im Nordosten des Tanganjikasees. Über *Ruanda* (1922 gegründet) schreibt der Apostolische Vikar Classe: „Die letztes Jahr ausgesprochene Hoffnung ist auf gutem Wege, in Erfüllung zu gehen; die ganze Bevölkerung von Ruanda, Häuptlinge an der Spitze, geht zum katholischen Glauben über trotz der sehr energischen Arbeit der protestantischen Sekten.“ *Urundi*, das bei seiner Errichtung im Jahre 1922 15 Missionspriester und 14.000 Getaufte hatte, zählt heute 38 Missionäre, 8 eingeborene Priester, 9 Laienbrüder und 84.000 Getaufte nebst 54.000 Katechumenen und nahe 70.000 Postulanten. Der Zuwachs an getauften Erwachsenen betrug im letzten Jahre 14.030 trotz der auch hier herrschenden Wirtschaftskrise.

In *Nyassa* ist das letzte Jahr ein gutes gewesen; es war eines der besten, wenn man die Zahl der Taufen — über 5000 — sowie die Entwicklung der Missionswerke und Schulen in Betracht zieht. Bischof *Guillemé* und seine Missionäre haben ihre Bedürfnisse aufs äußerste eingeschränkt, um kein Werk aufgeben zu müssen.

Das Vikariat *Ober-Kongo* besitzt eine ernstgewillte Christenheit, würdig, den guten christlichen Gemeinden der katholischen Welt beizugezählt zu werden. Der jährliche Durchschnitt der Beichten beträgt 7, die der Kommunionen 16 für den Einzelnen.

(„Echo a. A.“ 1933, 115 ff.)

Der Apostolische Vikar von *Uganda*, Msgr. *Streicher*, hat sich nach 36jähriger, verantwortungsvoller Missionsarbeit von seinem Amte zurückgezogen. Die Leitung des Vikariates geht auf den Hilfsbischof *Mischaud* über.

Die Schwestern vom Kostbaren Blut in Ostafrika, deren Noviziat für eingeborene Schwestern zu *Huruma* erfreulich emporblüht, errichten zu Kivungile ein Altersheim für alte und kranke Schwestern, das gleichzeitig als Ewige-Anbetungs-Kapelle dienen wird.

Der Schweizer Kapuzinerpater *Ernest Joye* wurde zum Hilfsbischofe (mit dem Rechte der Nachfolge) des Bischofes Justin Gummy von *Port Viktoria* (Seychellen) ernannt. Der neue Bischof stammt aus Montagny-la-Ville (Kanton Freiburg).

Die *Benediktiner der Abtei Peramiho* arbeiten in aller Stille an der Erweiterung ihres Missionsfeldes. Die Missionäre dringen immer tiefer in den Busch vor, um hier geeignete Plätze zu neuen Stationen ausfindig zu machen.

Aus den Missionen *Madagaskars* wird eine überaus erfreuliche Zunahme von einheimischen Priester- und Ordensberufen gemeldet. Das Seminar von Ambohigo (Vikariat Tananaria), das 1921 36 Zöglinge zählte, war 1930 bereits zu klein, so daß für die Theologen ein neues Seminar in Ambatoroka errichtet werden mußte. Für das vor kurzem eröffnete Kleine Seminar von *Betafo* meldeten sich sofort 40 Schüler; das zu Ambohigo gebliebene Kleine Seminar konnte von 140 Bewerbern nur 47 aufnehmen. Die Brüder der christlichen Schulen zählen bereits 59 Eingeborene gegenüber 15 Europäern.

Auch die Jesuiten und die kanadischen Schulbrüder haben gut besuchte Noviziate.

Die neue Kapuzinerpräfektur *Nossibe* im Nordwesten Madagaskars mit den Inseln Margotte, Nossibe, Komoren, hat die Anfangsschwierigkeiten noch nicht überwunden.

Südafrika. Nach den neuesten amtlichen Feststellungen der Regierung der südafrikanischen Union soll sich die Zahl der Eingeborenen auf 5,600,000 belaufen. Die Gesamtbevölkerung von Südafrika — also Weiße, Inder, Mischlinge und Schwarze — wird auf 8,250,900 geschätzt. Der Zahl und der Gerechtigkeit nach müßten die Eingeborenen daher auch das meiste Land, den größten Bodenbesitz ihr Eigen nennen. Leider ist es aber gerade umgekehrt. Grund und Boden ist zum allergrößten Teil in den Händen der weißen Minderheit, daher die große Unzufriedenheit der Eingeborenen!

Das Eingeborenen-Lehrerseminar der Mariannhiller zu *Mariazell* in der Präfektur *Umtata* nimmt nach dem Jahresbericht des Schulinspektors für das Jahr 1931 unter den 14 Lehrerseminarien in der Kapprovinz nach den allgemeinen Prüfungsergebnissen die dritte Stelle ein. Der Bericht sagt weiter, daß die Durchschnittsbildung in allen Lehrfächern offensichtlich über dem Durchschnittsbildungsgrad für alle Lehrerseminarien steht, und daß im Englischen und in Hygiene der Durchschnittsgrad der Mariazeller Lehrerseminaristen an erster Stelle in der ganzen Kapprovinz steht. Was die Leitung und Verwaltung des Seminars betrifft, hat der Schulinspektor Mariazell den zweitbesten Platz zuerkannt. („Vergißm.“ 1933, 168 f.)

Durch eine Grenzregulierung zwischen *Umtata* (Mariannhiller) und *Queenstown* (Pallottiner) ist eine seit vielen Jahren beklagte Schwierigkeit beseitigt worden. Die Schwierigkeit bestand darin, daß die Station *Keilands* am rechten Ufer des Großen Kei-Flusses liegt, während ihre Schulen im Transkei, d. h. am linken Ufer sich befinden. Da der Kei-Fluß bisher keine Brücke hat, mußten die Missionäre Tag für Tag beim Besuche der fünf Missionsschulen den Fluß im Boote überqueren, was nach Gewitterregen gefährlich, wenn nicht unmöglich war. Nun wurde das Gebiet dieser Missionsschulen von der Präfektur Umtata abgetrennt und den Pallottinern von Queenstown zugewiesen. Durch Erhebung der Schule *Zigadu* zu einer selbständigen Missionsstation wird das tägliche Überqueren des Flusses überflüssig. („St. d. H.“ 1933, 147.)

Bischof Franz *Hennemann*, Apostolischer Präfekt von Zentralkapland, wurde zum Apostolischen Vikar von *Ostkapland* ernannt. Ostkapland stand bisher unter Weltpriestern.

Die Apostolische Präfektur von *Broken Hill* in Nordrhodesien wurde der Jurisdiktion des Apostolischen Delegaten von Südafrika entzogen und der des Delegaten von Afrika (Msgr. Hinsley) unterstellt.

Die *Kreuzschwestern von Menzingen* feiern in diesem Jahre das goldene Jubiläum ihrer Ankunft in Südafrika. Aus deren armseligem Häuschen in Umtata, das vier Schwestern im Sommer 1883 bezogen, hat sich im Laufe der Jahre eine große Provinz entwickelt, die heute 53 Volks- und 8 Mittelschulen, 2 Spitäler, 2 Waisenhäuser und 21 Armenapotheken betreut. („Fides“, 380.)

Die vor einigen Jahren gegründete Mission der irischen Kapuziner im *Barotseland* (Rhodesien) schreitet trotz großer Widerwärtigkeiten voran. Die Hauptwiderwärtigkeiten sind: Die Malaria, Mosquitos, die weiße Ameise, die Tsetsefliege und die Heuschrecken, die in unglaublichen Mengen kommen. Am 19. März 1933 wurde in *Livingstone* die Kirche zur kleinen heiligen Theresia eingeweiht.

(„Weltapost.“ 1933, 223.)

P. Josef Schulte der Tsumebmission im Vikariate *Windhuk* hat seinen Versuch, die Buschleute zu missionieren, mit der Errichtung einer Schule für die Buschkinder begonnen. 22 Kinder, deren Eltern noch ganz als Wilde draußen im Busche herumziehen, wohnen bereits auf der Mission.

Westafrika. Der Bericht aus *Kamerun* klagt, daß das Missions-schulwesen in den beiden Sprengeln Yaunde und Duala unter dem Mangel an den notwendigsten Geldmitteln empfindlich leidet, da die Mission keine staatlichen Zuschüsse erhält. Der Fortschritt der Mission dauert ungeschwächt an; im Umkreis der Missionsstation Yaunde steigert sich die Arbeit der Missionäre und ihrer Helfer allmählich ins Ungemessene. Im Norden nimmt der Einfluß der Protestanten ab, dagegen befestigt der Islam, der von den Kolonialbeamten begünstigt wird, seine Stellung immer stärker, ohne aber glücklicherweise auf neue Stämme übergreifen. Eingeborene Ordensbrüder wirken bereits auf verschiedenen Posten, und die einheimischen Schwestern haben vor kurzem ihre erste Niederlassung auf dem Arbeitsfeld bezogen, die ersten einheimischen Priester dürfte das Jahr 1936 bringen.

In *Nigerien* (Vikariat Beninküste) starb im Alter von 74 Jahren der Begründer und langjährige Leiter des Heiligen-Geist-Spitals in *Abeokuta*, P. Coquard aus dem Lyoner Missionsseminar. Der Verstorbene war mehrfach ausgezeichnet.

Unter den 82.000 Heiden, die noch auf der *Insel Fernando Poo* leben, ist ein großer Andrang zum Christentum zu beobachten. Die Neubekehrten entwickeln einen erbaulichen Eifer und bestürmen die Missionsleitung mit Bitten um ständige Seelsorger. Leider können die Bitten nur selten erfüllt werden, da die revolutionäre Regierung in Spanien der Mission alle Unterstützungen entzogen hat. Bei günstigeren Verhältnissen könnte Fernando Poo in absehbarer Zeit ganz katholisch sein.

Was ein energischer Führer erreichen kann, zeigt ein Nachruf für den gewesenen Apostolischen Vikar der *Goldküste*, Msgr. Hauger, in der Monatsschrift des Vikariates „The Gold Coast Catholic Voice“ aus der Feder des Provikars. Während der nur sechsjährigen Dauer der Amtstätigkeit Haugers — 1925—1932 — ist gestiegen: die Zahl der Priester von 19 auf 40, die der Katholiken von 15.505 auf 66.052 und die der Kommunionen von 70.557 auf 252.326. Gegründet wurden: eine Normalschule zur Ausbildung tüchtiger Lehrer, eine Bildungsanstalt für Lehrerinnen und schließlich ein Seminar in *Ameisam* bei *Elmina*, das 1932 elf Seminaristen, darunter zwei Theologen,

zählte. Das Vikariat der Goldküste gehört infolge dieser Reformen zu den bestorganisierten Missionen Westafrikas.

Auch in dem nördlich davon gelegenen Gebiete von *Navrongo* ruft man nach Katechisten und Missionären, gleichzeitig vernichtet man die Zaubermittel, um jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit der Gesinnung auszuschließen. In der ersten Hälfte des Jahres 1932 wurde mit dem Bau eines Kleinen Seminars begonnen, um möglichst bald einheimische Missionskräfte heranzubilden.

Portugiesisch-Guinea, das seit dem Umsturze in der Heimat ohne eigentliche Missionstätigkeit war, wurde Anfang 1932 wieder von portugiesischen Franziskanern besetzt. Die Kolonialbehörden kommen den Missionären weitestgehend entgegen.

Innerafrika. Erfreuliche Fortschritte melden auch die Jahresberichte der Apostolischen Präfektur *Bobo-Dioulasso*, der Vikariate *Uagadugu* und *Bamako* in Westsudan, alle von Weißen Vätern verwaltet. Die Vermehrung des Missionspersonales von Bobo-Dioulasso um vier Patres im Jahre 1932 ist ein deutlicher Beweis, daß die Ordensleitung der Weißen Väter die Mission für aussichtsreich hält. Im Vikariate Uagadugu haben am 8. Dezember 1932 die ersten sieben eingeborenen Schwestern die Gelübde abgelegt und am Schlusse des Schuljahres hat die Katechistenschule von *Gilongu* von ihren 103 Schülern 20 der Mission zur Verfügung gestellt. Die Katechistenschule von *Kati* sorgt für die Heranbildung von Katechisten für Bamako. Leider ist sie dem jetzigen Andrang der Taufbewerber nicht gewachsen, so daß die Missionäre gezwungen sind, Hilfskatechisten mit kürzerer Ausbildung anzustellen.

Über die Missionssprengel des *Kongostaates* liegen keine ausführlicheren Berichte vor; aus kurzen Andeutungen ist aber zu ersehen, daß das Missionswerk überall rüstig voranschreitet.

(„Kath. Miss.“ 1933, 190.)

Am 15. August d. J. hat in Kisantu der erste regionale eucharistische Kongreß von Zentralafrika stattgefunden. Beteiligt waren dabei in erster Linie die Vikariate Kisantu (Jesuiten), Matadidi (Redemptoristen) und Leopoldville (Scheutvelder).

3. Amerika.

Nordamerika. Die Missionäre der *Eismissionen* — Oblaten der Unbefleckten Jungfrau — spenden in mehreren Berichten ihren Gläubigen hohe Anerkennung wegen ihres Eifers in religiösen Dingen, besonders beim Empfang der heiligen Kommunion.

So schreibt Bischof Fallaize, Apostolischer Vikar von *Makenzie*, aus der Station Fond du Lac, die er vor kurzem besucht hat: „Die Station umfaßt ein Gebiet so groß wie ein Departement, aber nur 450 Bergindianer bevölkern diese Schneesteppen. Da sie um meine Ankunft wußten, hatten sich alle Indianer auf der Mission eingefunden. Manche mußten eine Reise von drei Tagen machen und blieben während drei Wochen auf der Mission, obwohl Tauwetter bevorstand, was die Rückkehr äußerst gefährlich und beschwerlich gestaltete. Sie wollten keine religiöse Feier versäumen; 800 heilige Kommunionen konnte ich austeilten.“

Der Missionär der Station „*Nativité*“ im selben Vikariate erzählt von seinen Christen, daß sie überglücklich seien, wenn sie Gelegenheit haben, die heilige Kommunion zu empfangen. Die Erwachsenen kommunizieren oft, manche sogar alle Tage, wenn der Missionär länger bleibt.

In dem ausgedehnten Apostolischen Vikariate der Hudson-Bay wird es bezüglich des Empfanges des Altarsakramentes so gehalten: 20 Prozent der Gläubigen, das sind beinahe alle, die im Umkreis von

80—160 Kilometer um die Missionsstation leben, kommunizieren alle vier bis fünf Wochen; die Bewohner der Missionsstation selbst gehen fast täglich zur heiligen Kommunion, 80 Prozent sehen die Missionsstation nur für acht Tage zu Weihnachten, und dann erst wieder im Hochsommer für drei bis vier Monate. In dieser Zeit gehen alle Familienmitglieder, mit Ausnahme der Männer, die notgedrungen zur Fahrt in die Ferne müssen, täglich zum Tische des Herrn.

Das Vikariat der Hudson-Bay zählt im ganzen 8100 Einwohner, darunter 326 katholische Eingeborene, 150 katholische Europäer, 900 Taufbewerber, 2300 Protestanten und 4424 Heiden. Das Missionspersonal ist für diese Ausdehnung — 3,250.000 Quadratkilometer — gering, es besteht aus 13 Oblatenpriestern (je 6 Franzosen und Kanadier, 1 Irländer), 2 Laienbrüdern und 4 Grauen Schwestern, die sich auf eine Quasi-Pfarre, fünf Haupt- und drei Nebenstationen verteilen.

Der Gründer und erste Generalvorsteher des Missionsseminares von *Maryknoll in den Vereinigten Staaten*, P. James Walsh, wurde vom Heiligen Vater zur bischöflichen Würde erhoben. Diese Anerkennung des hochverdienten Priesters wird von allen Missionsfreunden mit Freuden begrüßt werden.

Der Missionskreuzzug der amerikanischen Studenten bestand 1932 an 2900 Studienanstalten der Vereinigten Staaten und zählte 510.000 aktive Mitglieder. Seine Hauptgeschäftsstelle befindet sich auf der Kreuzritterburg in Cincinnati. Vorsitzender des Kreuzzuges muß satzungsgemäß immer ein Bischof sein, der sich durch einen geschäftsführenden Leiter, der aus dem Welt- oder Ordensklerus gewählt wird, vertreten läßt. („Kath. Miss. 1933, 241.)

Südamerika. Die Grenzstreitigkeiten im Gebiete des oberen *Amazonenstromes* sind auch für die Missionen von Nachteil. Über ein Jahrhundert lang hatten dort vier Staaten ihre Rechte geltend gemacht, im Kleinkrieg sich herumgeschlagen, namentlich um den Besitz der Gummiwälder. Nachdem endlich Vereinbarungen zustande gekommen waren, 1916 zwischen Ecuador und Kolumbien, 1922 zwischen Kolumbien und Peru und 1925 zwischen Kolumbien und Brasilien, brach am 1. September 1932 ein Häuflein Peruaner auf kolumbisches Gebiet ein, was einen neuen Krieg zur Folge hatte, der heute noch fort dauert. Wegen dieser Kämpfe und noch mehr wegen der Entwertung des Gummis ist ein Großteil der Bevölkerung ausgewandert und hat an den Nebenflüssen neue Wohnsitze gesucht. Die Missionäre — italienische Kapuziner — folgen den Auswanderern, stoßen aber dabei auf hartnäckigen Widerstand der Gummihändler, die keine Zeugen ihrer schamlosen Ausbeutung und ihrer himmelschreienden Ungerechtigkeiten haben wollen.

Am traurigsten scheinen die Verhältnisse am Rio Itui zu stehen, dessen Bewohner von einem Kapuzinermissionär als „Martyrer des Gummis“ bezeichnet werden. Seit 1925 durfte kein Priester das Gebiet betreten; 1933 gelang es einem Pater, hineinzukommen. Sein Bericht ist ergreifend.

Nach dem Jahresberichte der bayerischen Kapuzinermission in *Chile* arbeiten unter den dortigen Indianern und Chilenen 40 Priester (und 2 Kleriker), 36 Brüder, 88 Schwestern, 43 Seminaristen, 4 Katechistinnen und 56 weltliche Lehrpersonen. Das Vikariat zählt 57.885 gläubige Indianer, 145.779 gläubige Weiße, 10.885 Protestanten und 3139 Heiden, 18.131 Osterkommunionen stehen 164.616 Andachtskommunionen gegenüber, ein guter Gradmesser des religiösen Lebens.

(„Weltapost.“ 1933, 206, 224.)

Brasilien. Die Zahl der japanischen Einwanderer in Brasilien beträgt bereits über 130.000. Zweimal monatlich bringen Einwanderer-

schiffe jeweils etwa 1000 neue Japaner nach Santos, dem Hafen des Staates von Sao Paulo, von wo sie dann in Gruppen von mehreren Familien über ganz Sao Paulo verteilt werden.

P. Guido del Toro S. J., der seit einigen Jahren in der Hauptstadt S. Paulo eine höhere Schule für Japaner leitet, geht jetzt daran, seiner Anstalt eine Katechistenschule anzugliedern, um einheimische Hilfskräfte zu bekommen; die Protestanten, namentlich die von Nordamerika unterstützten Sekten, geben sich viel Mühe, die Einwanderer zu gewinnen, da ihnen reichlichere Mittel, und namentlich ein bedeutend zahlreicheres Personal zur Verfügung stehen.

In dem an Bolivien angrenzenden Staate *Matto Grosso* arbeiten die Salesianer Don Boscos unter sehr schwierigen Verhältnissen. Ihr größtes Verdienst ist hier — in der Präfektur *Registro de Aragua* — die Befriedung und Missionierung der einst so gefürchteten wilden *Bororosindianer*. Welche Opfer die Missionen bringen müssen, um Christo Seelen zu gewinnen, beweisen die bisher erfolglosen Missionsversuche bei den benachbarten *Chavantes*. Dieser Stamm wurde von den Weißen so grausam mißhandelt, daß er ihnen ewige Feindschaft schwur, an der er auch den Missionären gegenüber unentwegt festhält. 1931 versuchte ein Glaubensbote einen erneuten Vorstoß in ihr Land und legte dabei 2000 Kilometer mit der Eisenbahn, 3600 Kilometer mit dem Boote, 300 Kilometer mit dem Kraftwagen und 80 Kilometer zu Pferd oder zu Fuß zurück, kam aber nicht in Berührung mit der Bevölkerung, da die Chavantes jede Annäherung mieden, bezw. verhinderten. Trotzdem geben die Missionäre die Hoffnung nicht auf, mit der Zeit auch diesen Stamm für Christus zu gewinnen. („Kath. Miss.“, 248.)

4. Australien und Ozeanien.

Anläßlich des goldenen Jubiläums (1882—1932) der Herz-Jesu-Mission von *Rabaul (Neupommern)* erschien neben zahlreichen Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften auch im Auftrage der Mission eine Jubiläumsschrift, die den Titel „*Pioniere der Südsee*“ trägt und den hochwürdigen Herrn P. Josef Hüskes zum Verfasser hat. Die 220 Seiten umfassende und von der Firma Schwann in Düsseldorf mit zahlreichen herrlichen Bildern ausgestattete Jubiläumsschrift zeigt an der Hand eines umfangreichen und verlässlichen Materiales in anschaulicher Weise, wie wilde, rohe Volksstämme, denen Reisende und Forscher jede Bildungsfähigkeit absprachen, durch den Geist des Evangeliums und die bewundernswerte Geduld und Ausdauer gläubensstarker und opfermütiger Missionäre allmählich zu zivilisierten und gesitteten Menschen heranwachsen, die hinter den Angehörigen anderer Stämme und Völker in keiner Weise zurückstehen. Schon die *Vorgeschichte* der Herz-Jesu-Mission, 1825—1882, die in gedrängter Übersicht auf 13 Seiten (9—22) geboten wird, zeigt, welche Schwierigkeiten in der Südsee zu überwinden waren, ehe eine geordnete Missionierung einsetzen konnte. Auch die Herz-Jesu-Missionäre fanden noch bei Übernahme ihres Missionsgebietes traurige Verhältnisse: „Die Eingeborenen waren nackt, schmutzig und mit vielerlei Gebrechen behaftet, in erbärmlichen Hütten auf dem Boden schlafend, scheu und mißtrauisch, habgierig und rachsüchtig im Charakter, nur mit den primitivsten Kulturgegenständen bekannt. Jede Sippe abgeschlossen für sich wohnend, Feindseligkeiten zwischen den einzelnen Stämmen, Menschenfresserei, Vielweiberei, Teufelsfurcht, Aberglaube und Zauberei als gesellschaftliche und religiöse Merkmale galten.“

Auch P. Navarne, der spätere verdiente Missionsbischof, stimmt dieser Charakterisierung der Eingeborenen durch einen Missionär der ersten Missionskarawane zu, fügt aber sofort Worte edler Missions-

begeisterung an, indem er schreibt: „Sie haben, es ist wahr, rohe und ungebildete Manieren, sie haben kein liebenswürdiges Äußere, aber sie haben Seelen, die mit dem göttlichen Blut erkauft sind. Und wenn diese Seelen jetzt noch nackter sind als ihre Körper, in denen sie wohnen, so ist es unsere herrliche Aufgabe, sie mit Jesus Christus zu bekleiden.“

Von diesem Gedanken durchdrungen, begannen die Herz-Jesu-Missionäre ihre Arbeit unter den Kanaken der Gazellenhalbinsel *Neubritannien* (Neupommern), dehnten sie allmählich auf die *Baining* im Westen, die *Sulka* im Süden und die *Nakanai* im Norden aus. 1891 begann die Missionierung *Neu-Irlands* und 1905 die der *Admiralitätsinseln*, die heute so günstige Aussichten bieten. Die Einzelheiten dieser 50jährigen mühsamen, aber erfolgreichen Missionsarbeit schildert das Jubiläumsbuch in sieben von verschiedenen Verfassern stammenden Abhandlungen (S. 23—87), denen sich 15 wertvolle Monographien über Laienbrüder, Missionsschwwestern, Knaben- und Mädcheninternate, Katechisten, Krankenpflege u. s. w. (S. 87—206) anschließen, die durchwegs von erfahrenen Fachmännern verfaßt sind. Ein Anhang von 10 Seiten (210—220) enthält eine Bibliographie und Verzeichnisse. Wenn man den heutigen Stand des Vikariates Rabaul — 35.764 Getaufte und 25.370 Katechumenen unter 170.000 Einwohnern, 52 eingeborene Schwestern, 300 männliche und 59 weibliche einheimische Hilfskräfte, 800.000 Andachtskommunionen u. s. w. — betrachtet, und sich dabei der ungeheuren Schwierigkeiten erinnert, die hier der Missionierung entgegenstanden, dann wird man sich über P. Hüskes' Buch freuen, da es geeignet ist, die Pionierarbeit katholischer Missionäre weiteren Kreisen vor Augen zu führen und dadurch befruchtend auf das Missionswerk zu wirken.

Die Einstellung in Schulbibliotheken, namentlich in solche von Konvikten und Pensionaten, würde der Missionssache einen großen Dienst leisten.

Auf den *Nordsalomonen* sind die katholischen Missionäre über Anregung des Apostolischen Vikars in die noch unerforschten Wälder eingedrungen, die das nördliche Bougainville verhüllen. Sie wurden überall günstig aufgenommen; manche Dörfer boten sogar Land zur Errichtung einer Niederlassung an.

Die katholische Mission macht trotz der scharfen Gegenarbeit der Methodisten und Adventisten gute Fortschritte und zählt bereits 15.094 von den 58.000 Bewohnern zu den Ihrigen. In 282 Schulen werden 3415 Kinder erzogen.

Im Vikariate der *Gilbertinseln*, deren Bewohner der Mehrzahl nach dem Protestantismus angehören, wurde von protestantischen Lehrern eine Katholikenverfolgung angezettelt, die aber von der britischen Verwaltung bald und energisch unterdrückt wurde.

Die Steyler Mission von *Ostneuguinea*, die 1931 fünf Hauptstationen mit 4000 Katholiken an das vergrößerte Vikariat Mittelneuguinea (ebenfalls von Steylern verwaltet) abgeben mußte, arbeitet mit Eifer an der Heranbildung einheimischer Katechisten, um durch sie die frühere Christenzahl wieder zu erreichen. In fünf Schulen weilen 146 Kandidaten gegen 36 im Jahre 1931.

5. Europa.

Rom. Seit 1927 hat der Apostolische Stuhl dem *Franziskanerorden* 15 neue Missionsgebiete übertragen. Neun von diesen liegen in China, eines in Japan, vier in Afrika und eines in Südamerika. In China gibt es bereits mehr als 100 eingeborene Franziskaner. Die Apostolische Präfektur von *Fongsian* in *Schensi* ist chinesischen Franziskanern anvertraut.

Zum Kanzler der katholischen Universität in *Peking*, die dem Heiligen Vater ganz besonders am Herzen liegt, wurde durch Dekret der Propaganda-Kongregation vom 5. August 1933 der Generalsuperior der Gesellschaft vom Göttlichen Wort, *P. Grandel*, ernannt. *P. Grandel* behält natürlich sein Amt als Generalsuperior bei, da seine Amtswürde erst im Herbst 1932 begonnen hat.

Italien. Der Franziskanerpater *Germano Lazzeri*, der fünf Monate Gefangener der Banditen war, ist von Florenz aus in seine Mission Lachokow in der Provinz Hupe zurückgekehrt, nachdem er 15 Monate in Italien geweilt, um sich von den ausgestandenen Leiden der Gefangenschaft zu erholen. *P. Lazzeri* war Professor am Seminar von Tscha-Yuen-Knou, das am 15. Mai 1931 von Räubern angegriffen wurde. Vier Professoren blieben tot auf dem Felde, sieben weitere, darunter der Bischof *Ricci*, wurden in Gefangenschaft geführt. Bischof *Ricci* starb kurz nach seiner Befreiung an Erschöpfung. Mit *P. Lazzeri* ziehen zwei junge Franziskaner nach Zentralchina.

(„Fides.“)

Der Apostolische Präfekt *Barlassina* von *Kaffa* (Abessinien) wurde zum Generalsuperior des Institutes der *Consolata* in Turin ernannt.

Belgien. Auf der Rückreise in die Heimat besuchten die chinesischen Rompilger auch die Benediktinerabtei St. Andreas bei Brüssel, wo Bischof Wang, der kurz zuvor in Rom geweihte Apostolische Vikar von Shunking, zwei Priester, neun Diakone und sieben Subdiakone weihte. Unter den Letzteren befindet sich auch Don *Coelestin Lou-Tseng-Tsiang*, der frühere Präsident des chinesischen Ministeriums.

In der Diözese des Bischofes Wang wurde zu Sishan ein Priorat von St. Andreas errichtet.

Deutschland. Der Leitung der Aachener Zentrale des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung ist es gelungen, für die völkerrundlichen und missionsgeschichtlichen Gegenstände, die die Missionäre aus aller Welt herüberschicken, ein eigenes *Museum zu Aachen* zu schaffen.

Der vielen Lesern persönlich bekannte Mariannhiller *Laienbruder Stanislaus* beging im September dieses Jahres seinen 80. Geburtstag. Br. Stanislaus war einer der Trappistenhelden, die mit *P. Franz Pfanner* von Mariastern nach Südafrika zogen. Später wirkte er in Linz a. D., in der Schweiz und in Würzburg. Er steht 51 Jahre im Dienste der Mission. Alle Missionsfreunde wünschen dem bescheidenen Bruder Gottes reichsten Segen.

Österreich. Der Ausweis der St.-Petrus-Claver-Sodalität über das Jahr 1932 verzeichnet eine Gesamtausgabe von Lire: 5,331.227.55 = Schweizer Franken: 1,421.600.70 = Mark: 1,158.962.50 = Schilling: 2,538.679.80 = Kc.: 9,353.031.—.

Der Wert der in die afrikanischen Missionen gesandten Gegenstände wird mit 975.000 Lire (262.160 Schweizer Franken = 212.087 Mark = 464.572.50 Schilling = 1,711.579 Kc. beziffert.

Die St.-Petrus-Claver-Sodalität hat ihren Beruf als „Mutter der afrikanischen Missionen“ wieder glänzend bewiesen.
18 M. = 30.24 S.

Sammelstelle: Bisher ausgewiesen: 2689.34 S. — Neu eingeliefert: Herr Pfarrer Pfaffenhuber in Maria Schmolln 20 S für Japan. — Bei der Redaktion eingelaufen: Herr Pfarrer Gerhard Tholen, Neuhonrath, Siegburg-Land, für die armen katholischen Armenier
Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 2739.58 S. Deo gratias!

Kirchliche Zeitläufe.

Von Dr Josef Massarette.

1. Der Hl. Stuhl im Hl. Jahr: *Cappella papale* in S. Paolo vor den Mauern. Pilgerzüge. Dekrete bzgl. Heilig- und Seligsprechungen und päpstliche Ansprachen. Zentenarfeier des Servitenordens. Pius XI. in Castelgandolfo. — 2. Das deutsche Reichskonkordat. — 3. Von der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt. — 4. Frankreich: Katholische Renaissance; der 9. Eucharistische Nationalkongreß in Angers; die Soziale Woche in Reims. Vordringen des Antiklerikalismus in Elsaß-Lothringen. — 5. Spanien: Erwachen der Katholiken unter den Schlägen des Kulturkampfes. Ein bedeutsames Hirtenschreiben des neuen Primas.

1. Nach einer Unterbrechung von 64 Jahren fand am 30. Juni 1933, Fest des Völkerapostels Paulus, *Cappella papale* in der Patriarchal-Basilika S. Paolo fuori le Mura statt, an der seit zwölf Jahrhunderten Benediktiner den Gottesdienst besorgen. Bekanntlich erfolgte vor einem halben Jahr, am 30. März, gemäß Art. 13 des Lateranvertrags die Besitzergreifung dieses vom italienischen Staat vollendeten herrlichen Gotteshauses und seiner Dependenzien durch den Hl. Stuhl. Dem Erscheinen des Papstes in S. Paolo kommt daher die Bedeutung eines großen Ereignisses zu. Um 8.30 Uhr traf Pius XI. im Auto vor der Benediktinerabtei von S. Paolo ein, wo Msgr. Borgongini Duca, Verwalter der Basilika, der Verwaltungsrat, der Abt Dom Vannucci und die Mönche ihm huldigten. Nachher empfing der Hl. Vater Msgr. Borgongini Duca mit dem Verwaltungsrat, ferner eine Gruppe Benediktiner-Oblaten. Schließlich schrieb er unter eine große Photographie seines Mosaik-Bildnisses in S. Paolo: *Pius XI. in die commemorationis S. Pauli Apostoli praesens.*

Inzwischen füllte sich das weite Mittelschiff der Basilika zu den Seiten der Schranken, die dem päpstlichen Zug freien Raum ließen. Auf Tribünen nahmen Platz Fürst Chigi Albani, Großmeister des Malteserordens, mit den Großwürdenträgern desselben, der deutsche Reichsvizekanzler Fr. von Papen, das diplomatische Korps, hohe Beamte des Staates der Vatikanstadt, der Vertreter der italienischen Regierung, der Gouverneur und der Präfekt von Rom, eine Schar Ordensritter vom Hl. Grab, zahlreiche Erzbischöfe und Bischöfe, sowie die Klostergemeinde von S. Paolo. Um 10 Uhr begann der Papstzug sich zu entfalten. Im Baptisterium, wo ihn die Kardinäle erwarteten, legte der Pontifex den roten Mantel an und ließ sich die Mitra aufsetzen. Dann begab er sich vom Altar der Himmelfahrt Mariä zur Kapelle des hl. Benedikt, wo das Allerheiligste ausgesetzt war. Nach kurzer Anbetung, während der das *Tu es Petrus* erklang, bestieg er tiaragekrönt die Sedia gestatoria, worauf der Zug unter den jubelnden Hochrufen der Menge sich langsam durch das rechte Seitenschiff bewegte, um durch das Hauptportal das Mittelschiff zu betreten. Trompeten intonierten den Triumphmarsch von Longhi und Benediktiner sangen das *Oremus pro*

Pontifice. Rechts am Altar der Confessio vorbei erreichte der Papst die Apsis, verließ die Sedia und rezitierte den Introitus mit dem Patriarchen von Konstantinopel, Msgr. A. Rossi, der das Hochamt celebrierte. Während des Kyrie nahm der Hl. Vater auf dem bischöflichen Thron die Obedienz der Kardinäle entgegen. Nach der hl. Messe erteilte er vor dem Altar den apostolischen Segen mit vollkommenem Ablass, den zwei Kardinaldiakone in lateinischer und italienischer Sprache verkündeten. Durch das Mittelschiff und das rechte Seitenschiff wurde der Papst unter den erneuten begeisterten Akklamationen zum Baptisterium zurückgetragen. Kurz nach 1 Uhr erfolgte die Rückfahrt zum Vatikan, während in den Straßen Tausende niederknieten.

Auch während der heißen Sommermonate strömten ohne Unterlaß Pilgerscharen aus Italien, den meisten europäischen Ländern und von jenseits der Meere nach der Ewigen Stadt. Täglich nahmen die Säle und Loggien des Vatikans Tausende auf, die sehnlich wünschten, mit einem unauslöschlichen Eindruck den Segen des Hl. Vaters und vielleicht ein Wort väterlichen Trostes und gütiger Aufmunterung mit heim zu nehmen. Jedem Einzelnen reichte Pius XI. die Hand zum Kuß und immer wieder beglückte er größere Gruppen durch Ansprachen, die im „Osservatore Romano“ wörtlich oder auszugsweise veröffentlicht, oft durch neue Gedankengänge überraschen. Wirklich bewundernswert ist die jugendliche Rüstigkeit, mit der Pius XI. bisher den Anforderungen des Hl. Jahres gerecht wurde. Es heißt, er selbst habe wiederholt gegenüber seiner Umgebung seine Genugtuung darüber ausgesprochen, daß er in voller Gesundheit den mannigfaltigen Veranstaltungen des Jubeljahres vorstehen könne.

Am 2. Juli, Fest der Heimsuchung Mariä, fand vor dem Papst die Verlesung des Dekretes *de Tuto* betr. Heiligsprechung der sel. Bernadette Soubirous (1844—1879) statt, der Seherin von Lourdes, gestorben zu Nevers als Barmherzige Schwester Marie Bernard. In Beantwortung der Huldigungs- und Dankesworte des Postulators P. Jos. Grimal aus der Gesellschaft Marias wies Pius XI. auf einige Lehren hin, die aus der Verherrlichung der „glücklichen Schülerin der Himmelskönigin, der Unbefleckt Empfangenen von Lourdes“, zu ziehen sind. Die Kanonisationsfeier der sel. Bernadette ist für den 8. Dezember in Aussicht genommen.

Ein wichtiger Schritt zur Seligsprechung eines jugendlichen Salesianers geschah, als am 9. Juli im Beisein des Hl. Vaters das Dekret betr. den heroischen Charakter der Tugenden des ehrw. Dieners Gottes Domenico Savio verlesen wurde. 1842 in Riva di Chieri (Piemont) geboren, bekundete er bereits als kleiner Knabe eine außerordentliche Frömmigkeit und Gut-

herzigkeit. Er trat 1853 in Don Boscos Oratorium von Valdocco zu Turin ein und wurde bald von allen verehrt als ein Engel an Reinheit, ein Apostel unter seinen Kameraden, stets bereit, zu ihrem Wohle sich jeder Gefahr auszusetzen und jedes Opfer zu bringen. Wegen einer schleichenden Krankheit gezwungen, nach Hause zurückzukehren, starb Savio dort am 9. März 1857 mit 15 Jahren eines gottseligen Todes. Don Bosco, der bereits zu dessen Lebzeiten einen mächtigen Vermittler von Gnaden in ihm erblickte, veröffentlichte 1859 seine Biographie. Das Dekret rühmt besonders Savios Liebe zur Eucharistie, seine Andacht zur Gottesmutter und seine tatkräftige Nächstenliebe. Nach einer Ansprache des Generalobern der Salesianer, Don Pietro Ricaldone, pries ihn der Hl. Vater als leuchtendes Vorbild für die Jugend, als erlesene Frucht der erzieherischen Wirksamkeit Don Boscos, dessen einzigartige Persönlichkeit der erhabene Redner dankbar würdigte. Unter den zahlreichen Zuhörern befand sich der 90jährige Giov. Ambré Roda, der 1855 ins gen. Oratorium aufgenommen und von Don Bosco der sorglichen Führung durch Savio anvertraut worden war.

Im nächsten Dezember oder Jänner ist die Heiligsprechung der am 23. Mai 1926 beatifizierten *Jeanne-Antide Thouret* (1765—1826), Stifterin einer Genossenschaft von Karitas-Schwestern, zu erwarten. Pius XI. ließ am 6. August, Fest der Verklärung Christi, durch einen Definitor des Trinitarier-Ordens, Postulator des Prozesses, das Dekret betr. Approbation zweier Wunder verlesen. Am 15. August, Fest Mariä Himmelfahrt, erfolgte die Verlesung des Dekrets *de Tuto*, wonach zur Kanonisation geschritten werden darf. Bei beiden Akten hielt der Papst bedeutsame Reden, indem er die hochsinnige Gottes- und Menschenfreundin und ergebene Dulderin im Rahmen der Zeitgeschichte schilderte; in ihr erblickt er „eine Gestalt von historischer Größe unter den größten, und von einer sittlichen Größe, welche die geschichtliche Größe noch überragt“. Er betonte in der Nutzenanwendung die ständige Notwendigkeit, den Weg vom Schlechten zum Guten zu betreten und vom Guten nach dem Vollkommenen zu streben.

Im August konnte der Servitenorden die 7. Zentenarfeier seiner Gründung begehen, die, wie es in der Kanonisationsbulle der 7 Stifter (1888) heißt, der seligsten Jungfrau selbst zuzuschreiben ist. Sieben angesehene Florentiner hatten am Fest Mariä Himmelfahrt 1233 eine Vision: Die Himmelskönigin mahnte sie, die Welt zu verlassen: Es sind Bonfiglio Monaldi, Giov. di Bonagiunta, Benedetto dell' Antella (Manettus), Bartolomeo degli Amidei (Amideus), Ricovero di Uguccione (Hugo), Gherardino di Sostegno (Sosteneus) und Alexius Falconieri. Nachdem sie ihre Ämter niedergelegt und auf ihr Vermögen verzichtet hatten, zogen sie sich in die Einsamkeit zu-

rück, um durch Gebet und Abtötung den Dienst der Mutter Gottes, insbesondere die Andacht zu den Schmerzen Mariens zu fördern. Als zwei von ihnen in den Straßen von Florenz bettelten, riefen kleine Kinder ihnen nach: „Seht da die Diener Mariens!“ So entstand der Name der neuen Gemeinschaft, die bald auf dem Monte Senario, vier Stunden von Florenz, ihre erste größere Niederlassung errichtete. 1239 schrieb ihr der Bischof von Florenz die Augustinerregel und ein eigenes Ordenskleid vor. Der Orden der Serviten (*Servi Beatae Mariae Virginis*) erhielt 1249, 1256 und 1304 die päpstliche Bestätigung und wurde namentlich durch den hl. Philippus Benitius (1233—1285), seit 1267 Generalprior desselben, rasch in Italien, Deutschland und Polen verbreitet. Zur Zeit seiner höchsten Blüte umfaßte er 27 Provinzen. Heute zählt er über 1500 Religiösen und besitzt in 9 Provinzen und 4 Vizeprovinzen 120 Klöster oder Missions-Niederlassungen; 1922 erfolgte seine Wiederherstellung in Frankreich. Der Generalprior residiert in Rom bei S. Marcello al Corso.

Am 6. August eröffneten die Serviten auf Monte Senario an der Wiege ihres Ordens die Zentenarfeierlichkeiten. Anwesend waren der aus demselben hervorgegangene Kardinal Lépiciér, der Generalprior P. Baldini, die Provinziale und zahlreiche Ordensgenossen. Die Reliquien der 7 hl. Stifter wurden erhoben und in die neben dem alten Kloster errichtete neue Kirche übertragen, wo man sie in dem von Lépiciér gestifteten kostbaren Altar niederlegte; am 13. August konsekrierte der Kardinal denselben. Bei den Hauptfestlichkeiten am 15. August zelebrierte der Servitenkardinal ein feierliches Pontifikalamt in Anwesenheit von 200 Religiösen aus allen Weltteilen, etwa 100 Schwestern von S. Giuliana Falconieri, der höchsten Behörden von Florenz und einer großen Volksmenge. Nachmittags traf der Erzbischof von Florenz, Kardinal Dalla Costa, ein. Nach der Vesper wurden die Reliquien in Prozession bis zum Gipfel getragen, wo das neue Riesenkreuz ragt, das der Hl. Vater zu Beginn des Erlösungsjubiläums von seinem Schreibtisch aus aufleuchten ließ.

Der „Osservatore Romano“ vom 14./15. August veröffentlichte ein vom 16. Juli 1933 datiertes längeres apost. Schreiben an den Großprior Baldini.

Die Krönung der 7. Zentenarfeier war die am 18. August den Oberen und Religiösen des Servitenordens gewährte Audienz. Die vom Generalprior verlesene Huldigungsadresse beantwortete der Hl. Vater mit einer längeren Ansprache. Sinnreich sei, so führte er aus, das Zusammentreffen der 7. Zentenarfeier der „Diener Mariens“ mit dem Erlösungsjubiläum. Im heiligen Gedächtnisjahr des Opfertodes Christi gedenke die katholische Christenheit mit besonderer Andacht auch der

schmerzensreichen Gottesmutter, die unter dem Kreuze zur Mutter des ganzen Menschengeschlechtes erklärt wurde. In ihrem Zeichen habe der Orden sieben Jahrhunderte lang viel Gutes gewirkt und unter ihrem Schutz werde ihm auch eine gnadenreiche Zukunft beschieden sein.

Die erste größere Ausfahrt unternahm der Papst am 10. Juli nachmittags, indem er sich im Auto nach Castelgandolfo zur Besichtigung der Arbeiten in den päpstlichen Villen begab; abends kehrte er nach dem Vatikan zurück. Am Morgen des 24. August fuhr Pius XI. wieder hinaus und sah sich im Palazzo von Castelgandolfo und in den Villen mit lebhaftem Interesse um. Von einer Loggia aus segnete er die herbeigeeilten Scharen. In einem Hof der Villa Barberini unterhielt er sich leutselig mit 400 Arbeitern und dankte ihnen für seine Büste aus Carrara-Marmor, mit der Inschrift: *Pio XI P. M., Patri munificentissimo, artifices omnes, qui his aedibus instaurandis operam dederunt, grati animi ergo, D. D. A. D. MCMXXXIII, Sacri Principatus XII.*

2. *Das deutsche Reichskonkordat.* Am 9. Juli wurde nach relativ kurzer Verhandlungsdauer das Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich paraphiert. Ein historisch bedeutsames Ereignis, da durch dieses Vertragswerk das Reich zum erstenmal seit seiner Gründung seine rechtlichen Beziehungen zum Hl. Stuhl geregelt hat. Vizekanzler Fr. von Papen, der im Auftrag der Regierung die Verhandlungen in Rom geführt hatte, richtete an den Reichspräsidenten folgendes Telegramm: „Es gereicht mir zur großen Freude, Ihnen mitteilen zu können, daß heute nach schwierigen Verhandlungen das Konkordat paraphiert wurde. Ich bin fest überzeugt, daß der Abschluß des Vertragswerkes sowohl der Verinnerlichung der Kirche wie durch die Abgrenzung der Zuständigkeiten ganz besonders dem inneren Frieden des deutschen Volkes dienen wird. Ich bin dankbar, daran haben mitwirken zu können, das neue Deutschland auf die geeinte Autorität der christlichen Kirche und des Staates aufzubauen.“ Nach der Unterzeichnung (20. Juli) äußerte Herr von Papen gegenüber der Presse u. a. folgendes: „Der Liberalismus forderte eine Trennung von Kirche und Staat und hat in Wirklichkeit einen unfruchtbaren Kampf zwischen beiden heraufbeschworen. Während seiner Herrschaft sind beide nicht nur einander entfremdet, sondern völlig verfeindet worden. Erst den neuen politischen Anschauungen, wie sie in Deutschland zum Durchbruch gekommen sind, gelingt es wieder, eine ersprießliche Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche zu gewährleisten . . . Der nationalsozialistische Staat will ja das Volk auf völlig neue Grundlagen stellen, von denen die christlichen Lehren und ihre Kirchen besonders wichtig sind. Es ist daher ganz natürlich, daß mit dem Sieg der nationalsozialistischen Revolution sofort der Versuch zu einer vor-

urteilslosen und ehrlichen Verständigung mit den christlichen Kirchen gemacht wurde, der vor der nationalsozialistischen Revolution völlig aussichtslos gewesen wäre. Der Vatikan ist ohne Zögern an das Vertragswerk mit dem neuen Deutschland herangegangen in der Überzeugung, daß der Kampf gegen den Bolschewismus und die Gottlosenbewegung eine so lebensentscheidende Aufgabe ist, daß die Kirche jedem ihre Unterstützung leihen muß, der sich diese Aufgabe gestellt hat. In diesem neuen Deutschland ist hier ein besonders starker und wichtiger Faktor entstanden . . .“

Gewiß hat ein so ausgezeichnete Kenner der reichsdeutschen Verhältnisse wie Kardinalstaatssekretär Pacelli mit Befriedigung das hochwichtige, vom 20. Juli datierte Aktenstück unterzeichnet, werden doch darin die Pflichten des Reiches zur Unterstützung und zum Schutze der erhabenen Mission der Kirche klar festgelegt. Um „das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Staat für den Gesamtbereich des Deutschen Reiches in einer beide Teile befriedigenden Weise dauernd zu regeln“, haben Papst und Staatspräsident diesen Staatsvertrag abgeschlossen. Laut Art. 1 gewährleistet das Reich die Freiheit des Bekenntnisses und der öffentlichen Ausübung der katholischen Religion. Es anerkennt das Recht der katholischen Kirche, innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten und im Rahmen ihrer Zuständigkeit für ihre Mitglieder bindende Gesetze und Anordnungen zu erlassen. — Die mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932) abgeschlossenen Konkordate bleiben bestehen. — Durch Art. 4 wird die völlig „ungehinderte Veröffentlichung“ von kirchlichen Anweisungen und Verordnungen, von Hirtenbriefen und Verfügungen sichergestellt. — Die seelsorgliche Tätigkeit der Welt- und Ordenspriester steht unter dem weitestgehenden Schutz des Staates. — Die Kirche hat grundsätzlich das freie Besetzungsrecht für alle Kirchenämter und Benefizien ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinden. — Orden und religiöse Genossenschaften unterliegen in Bezug auf ihre Gründung, Niederlassung, die Zahl und die Eigenschaften ihrer Mitglieder, ihre Tätigkeit in der Seelsorge, im Unterricht, in Krankenpflege und karitativer Arbeit, in der Ordnung ihrer Angelegenheiten und der Verwaltung ihres Vermögens staatlicherseits keiner besonderen Beschränkung. Also nichts von Verboten, wie sie früher Anlaß zu harten Kämpfen katholischer Parteien gegen die Regierungen einzelner deutscher Länder waren. Durch das Konkordat werden die Staatsleistungen an die katholische Kirche reichsgesetzlich geregelt, wird die staatliche Pflicht zu solchen Leistungen klar anerkannt. — Gemäß Art. 21 ist der katholische Religionsunterricht in den Volksschulen, Berufsschulen, Mittelschulen

und höheren Lehranstalten ordentliches Lehrfach und wird in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der katholischen Kirche erteilt. Im Religionsunterricht wird die Erziehung zu vaterländischem, staatsbürgerlichem und sozialem Pflichtbewußtsein aus dem Geiste des christlichen Glaubens- und Sittengesetzes mit besonderem Nachdruck gepflegt werden. Weltliche und kirchliche Behörden werden sich über die Lehrbücher, die Auswahl des Lehrstoffes und die Anstellung von Religionslehrern verständigen. — Zu den wichtigsten Bestimmungen gehören die Artikel 23, 24 und 25. Ersterer lautet: „Die Beibehaltung und Neueinrichtung katholischer Bekenntnisschulen bleibt gewährleistet. In allen Gemeinden, in denen Eltern oder sonstige Erziehungsberechtigte es beantragen, werden katholische Volksschulen errichtet werden, wenn die Zahl der Schüler unter gebührender Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse einen nach Maßgabe der staatlichen Vorschriften geordneten Schulbetrieb durchführbar erscheinen läßt.“ — Art. 24: „In allen katholischen Volksschulen werden nur solche Lehrer angestellt, die der katholischen Kirche angehören und Gewähr bieten, den besonderen Erfordernissen der katholischen Bekenntnisschule zu entsprechen. Im Rahmen der allgemeinen Berufsausbildung der Lehrer werden Einrichtungen geschaffen, die eine Ausbildung katholischer Lehrer entsprechend den besonderen Erfordernissen der katholischen Bekenntnisschule gewährleisten.“ — Art. 25 betont das Recht der religiösen Orden und Kongregationen zur Gründung und zur Führung von Privatschulen. — Von überragender Bedeutung ist Art. 31: „Diejenigen katholischen Organisationen und Verbände, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen und als solche der kirchlichen Behörde unterstellt sind, werden in ihren Einrichtungen und in ihrer Tätigkeit geschützt. — Diejenigen katholischen Organisationen, die außer religiösen, kulturellen oder karitativen Zwecken auch anderen, darunter auch sozialen oder berufsständischen Aufgaben dienen, sollen, unbeschadet einer etwaigen Einordnung in staatliche Verbände, den Schutz des Artikels 31, Absatz 1, genießen, sofern sie Gewähr dafür bieten, ihre Tätigkeit außerhalb jeder politischen Partei zu entfalten. — Die Feststellung der Organisationen und Verbände, die unter die Bestimmungen dieses Artikels fallen, bleibt vereinbarlicher Abmachung zwischen der Reichsregierung und dem deutschen Episkopat vorbehalten. — Insoweit das Reich und die Länder sportliche oder andere Jugendorganisationen betreuen, wird Sorge getragen werden, daß deren Mitgliedern die Ausübung ihrer kirchlichen Verpflichtungen an Sonn- und Feiertagen regelmäßig ermöglicht wird und sie zu nichts veranlaßt werden, was mit ihren religiösen und sittlichen Überzeugungen und Pflichten nicht vereinbar wäre.“ — In Bezug auf das Thema „Klerus und Politik“ bestimmt Art. 32:

„Auf Grund der in Deutschland bestehenden besonderen Verhältnisse, wie im Hinblick auf die durch die Bestimmungen des vorstehenden Konkordats geschaffenen Sicherungen einer die Rechte und Freiheiten der katholischen Kirche im Reich und seinen Ländern wahrenen Gesetzgebung, erläßt der Hl. Stuhl Bestimmungen, die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit in solchen Parteien ausschließen.“ — Nach Art. 33 werden die auf kirchliche Personen oder kirchliche Dinge bezüglichen Materien, welche in den einzelnen Artikeln nicht behandelt wurden, für den kirchlichen Bereich dem geltenden kanonischen Recht gemäß geregelt.

Namens der Fuldaer Bischofskonferenz sprach Kardinal Dr Bertram, Fürsterzbischof von Breslau, anlässlich des Abschlusses des Konkordats dem Reichskanzler Adolf Hitler Anerkennung und Dank aus. Es heißt da, der Episkopat aller Diözesen Deutschlands habe ihm bereits die aufrichtige und freudige Bereitwilligkeit ausgedrückt, „nach bestem Können zusammenzuarbeiten mit der jetzt waltenden Regierung, die die Förderung von christlicher Volkserziehung, die Abwehr von Gottlosigkeit und Unsittlichkeit, den Opfersinn für das Gemeinwohl und den Schutz der Rechte der Kirche als Leitsterne ihres Wirkens aufgestellt hat“. Die harmonische Zusammenarbeit von Kirche und Staat zur Erreichung dieser hohen Ziele habe im Reichskonkordat einen feierlichen Ausdruck und klare, feste Grundlinien gefunden. Zum Schluß schreibt der Vorsitzende der Bischofskonferenz: „Mit dem tiefen und herzlichen Dank für die rasche Verwirklichung dieser Vereinigung der höchsten Gewalten verbindet der Episkopat den dringenden Wunsch, daß auch in der Ausführung und Auswirkung ein herzliches und aufrichtiges Entgegenkommen herrschen möge, damit es der Kirche um so leichter werde, die hohen Kräfte unserer heiligen Religion in Förderung von Gottesglauben, Sittlichkeit und treuem Gehorsam gegen die leitenden Autoritäten segensreich zum Wohle von Volk und Vaterland zu entfalten.“

Leider traten schon kurz nach der Unterzeichnung des Konkordats in Rom und Berlin Meinungsverschiedenheiten bezüglich einiger wichtiger Punkte zu Tage. Am 26. Juli brachte der „Osservatore Romano“ einen sehr beachtenswerten Artikel mit der Überschrift: *Ai margini del Concordato fra la Santa Sede e il Reich Germanico* und ließ demselben am 27. Juli einen kürzeren folgen, betitelt: *Ancora a proposito del Concordato fra la Santa Sede e la Germania*. Ersterer wurde eingeleitet mit den Worten: „Man erlaube uns zu bemerken, daß einige katholische Zeitungen Deutschlands, sicherlich ohne üble Absicht, bei der Darstellung des Ursprungs des Konkordats und der Geschichte der Verhandlungen, die übrigens der Öffentlichkeit noch unbekannt sind, wie auch bei der Auslegung

einiger Artikel des Konkordats Auffassungen veröffentlicht haben, die weder in rechtlicher noch in tatsächlicher Hinsicht der Wirklichkeit entsprechen.“ Das vatikanische Blatt will vor allem daran erinnern, daß „das kanonische Rechtsbuch die fundamentale Grundlage, die wesentliche juristische Voraussetzung des Konkordats bildet und dessen einzelne Bestimmungen Schritt für Schritt begleitet. Mehr noch, eine ausdrückliche Verfügung — Artikel 33 — bestimmt, daß die auf kirchliche Personen oder kirchliche Dinge bezüglichen Materien, die in den einzelnen Artikeln nicht behandelt wurden, ‚für den kirchlichen Bereich dem geltenden kanonischen Recht gemäß geregelt werden‘. Das bedeutet nicht nur offizielle Anerkennung der kirchlichen Gesetzgebung, sondern auch Aufnahme vieler Punkte derselben Gesetzgebung und Schutz für das ganze kirchenrechtliche Erbgut“.

Demgegenüber heißt es in einer vom halbamtlichen *Wolff-Bureau* verbreiteten, „von unterrichteter Seite“ stammenden, aus Berlin, 28. Juli, datierten Antwort: „Wenn der Artikelschreiber darauf hinweisen zu müssen glaubt, daß der Codex iuris canonici die Grundlage und die wesentliche juristische Voraussetzung des Konkordats bilde und dessen einzelne Bestimmungen ergänze, so ist dies eine erstaunliche Behauptung. Das Konkordat regelt die rechtlichen Beziehungen des Deutschen Reiches zu der römisch-katholischen Kirche. Lediglich für den innerkirchlichen Bereich wird zur Ergänzung in Art. 33 auf das geltende kanonische Recht hingewiesen . . .“ Es sei also ausgeschlossen, daß das Reich bezüglich der im Konkordat nicht geregelten Beziehungen zwischen Staat und Kirche sich irgendwie der kirchlichen Gesetzgebung unterstelle. Das gerade Gegenteil sei richtig.

Auch die Auslegung der Konkordatsbestimmungen betreffend Jugenderziehung scheint hüben und drüben verschieden zu sein. Nach Wiedergabe des Wortlautes von Art. 21 faßt der „Osservatore Romano“ denselben in folgende Punkte zusammen: „1. Es wird betont und anerkannt, daß der Religionsunterricht in allen Graden der Schule, von der Primär- bis zur höheren Schule, ordentliches Lehrfach ist. 2. Dieser Unterricht wird gemäß den Grundsätzen der katholischen Kirche erteilt werden. 3. Als Teil dieses Unterrichtes wird die Erziehung zu vaterländischem, staatsbürgerlichem und sozialem Pflichtbewußtsein gepflegt werden, aus dem Geiste des christlichen Glaubens- und Sittengesetzes ‚ebenso wie es im gesamten übrigen Unterricht geschieht‘. Mit anderen Worten: Die Vaterlandsliebe wird geordnet und geregelt nach den Normen des Glaubens und der Gebote Jesu Christi, nach den Normen des Evangeliums, welches das Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe ist.“

Vorstehende Ausführungen des vatikanischen Organs können nach Ansicht des Wolff-Bureaus mißverständlich wirken. Es bestreitet dem kirchlichen Vertragspartner das „Recht einer

Nachprüfung nach konfessionellen dogmatischen Gesichtspunkten“. Will etwa der nationalsozialistische Staat festlegen, was bei Erziehung zur Vaterlandsliebe dem Geist der katholischen Glaubenslehre und des Sittengesetzes entspricht? Durch das Wolff-Bureau läßt er verkünden, daß keineswegs der Kirche konfessionelle Lehrerausbildungsanstalten zugestanden wurden.

Bezüglich des Art. 32, wonach der Hl. Stuhl Bestimmungen erläßt, die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft und Tätigkeit in politischen Parteien ausschließen, betont der „Osservatore Romano“, diese Maßnahmen seien ausdrücklich in der Erwägung begründet, „daß durch das Konkordat Sicherungen für eine die Rechte und Freiheiten der katholischen Kirche wahrende Gesetzgebung im Reich und in den Ländern gegeben sind“. — Das Wolff-Bureau erwidert: „Eine durchaus falsche Auslegung erfährt die Begründung des Art. 32, wenn sie als eine Bedingung dargestellt wird . . . Sollte also eines schönen Tages von der Kirche die Zurücknahme dieses Verbotes etwa mit der Begründung, die ‚Bedingungen‘ seien nicht eingehalten worden, versucht werden, so käme das einer Aufhebung des Konkordatzustandes überhaupt gleich.“ — In Nr. 176 vom 29. Juli schreibt der „Osservatore Romano“: „Msgr. Egon Schneider, Professor an der theologischen Fakultät der Universität Münster, hat in der ‚Germania‘ (Nr. 203) einen Kommentar zum Art. 32 des Konkordats veröffentlicht. Er spricht darin auch vom Eintritt von Geistlichen ins Parlament als Abgeordnete, so daß der Eindruck entstehen kann, eine solche Frage sei im betreffenden Artikel behandelt worden. Es wird daher nicht unnütz sein, noch einmal zu unterstreichen, daß das Konkordat über diese Materie nichts enthält, da es nicht ausgeschlossen ist, daß dort Geistliche unabhängige, d. h. zu keiner Partei gehörige Abgeordnete sein können.“

Interessant ist folgende Feststellung des päpstlichen Blattes (27. Juli): „In Zeitungskommentaren gibt sich da und dort die Auffassung kund, daß die Tatsache des Konkordatsabschlusses zwischen dem Hl. Stuhl und Deutschland den Verzicht seitens des Hl. Stuhles selbst auf seine bisher immer beobachtete Haltung gegenüber den verschiedenen Regierungsformen bedeute und hingegen Billigung oder Anerkennung bestimmter Lehren oder politischer Anschauungen sein wolle. Eine solche Behauptung bedarf sofort einer Klärung. In der Tat wird es nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, daß der Hl. Stuhl mit den Staaten als solchen verhandelt, um die Rechte und die Freiheit der Kirche zu sichern. Jede andere Erwägung oder Bewertung fällt außer Betracht. Die verschiedenen Staatsverfassungen sind eine innere Angelegenheit der einzelnen Nationen und, immer unter Vorbehalt der Rechte Gottes und der Kirche, betreffen lediglich die einzelnen Völker, die frei sind, im Rahmen einer

guten bürgerlichen Ordnung für sich jene Regierungsformen zu wählen, die der Wohlfahrt und dem Gedeihen des Landes am besten entsprechen. Indem die Kirche ihrerseits immer bezweckt, ihre göttliche Mission leichter zu entfalten, tritt sie in Beziehung mit den Staaten als solchen behufs einer gerechten Regelung des Verhältnisses beider Gewalten; was immer dem religiösen Frieden und der Wohlfahrt der Völker zum Vorteil gereicht.“

Auf der anderen Seite wird diese Auffassung nicht geteilt. Die Entgegnung lautet: „Eigentümlich mutet die Verwahrung des Artikelschreibers dagegen an, daß der Abschluß des Konkordats eine Anerkennung der nationalsozialistischen ‚Richtung‘ bedeute. Das Konkordat sei mit dem Deutschen Reich als solchem abgeschlossen. Von jeder Erwägung oder jedem Werturteil anderer Natur als der Sicherung des Rechtes und der Freiheiten der Kirche werde abgesehen. Tatsächlich ist der Abschluß des Konkordats mit dem Präsidenten des Deutschen Reiches erfolgt. Das Deutsche Reich aber wird von der nationalsozialistischen ‚Richtung‘ völlig beherrscht, was auch privaten Artikelschreibern in Rom nicht unbekannt sein dürfte. Der Vertragsabschluß bedeutet also die tatsächliche und rechtliche Anerkennung der nationalsozialistischen Regierung.“ — So willkommen auch den Machthabern des Dritten Reiches die ausdrückliche Anerkennung ihrer Grundsätze, Ziele und Bestrebungen sein würde, als eine solche kann doch nicht das Faktum des Abschlusses eines Konkordats gelten.

Entgegen der von großen Blättern verbreiteten Meldung, der Papst verweigere seine Unterschrift, da die Haltung der Machthaber des Dritten Reiches ihn nicht befriedige, erfolgte die Ratifikation des Konkordats am 10. September. Der „Osservatore Romano“ (11./12. Sept.) enthält folgende Mitteilung: „Der Austausch der Ratifikationsurkunden zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich ist also am gestrigen Sonntag nachmittags erfolgt. Vor dem Austausch hat der Hl. Stuhl in mündlichen und schriftlichen Darlegungen der Reichsregierung eine Reihe von Punkten unterbreitet betr. Auslegung des Konkordats und die bisherige Ausführung desselben. Diese Punkte beziehen sich besonders auf den Bestand, die Betätigung und den Schutz gewisser katholischer Organisationen wie auch auf die Freiheit der deutschen Katholiken, öffentlich, auch durch die katholische Presse, die Lehren und Grundsätze des Glaubens und des katholischen Sittengesetzes darlegen und erläutern zu können. Die Reichsregierung hat dem Hl. Stuhl erklärt, sie sei bereit, baldigst über obige Punkte zu verhandeln, um ein gegenseitiges Einvernehmen zu finden, das dem Wortlaut und dem Geiste des Konkordats entspricht.“

In der Proklamation des Reichskanzlers an das deutsche Volk, die auf dem Parteitag der NSDAP. zu Nürnberg durch den bayerischen Staatsminister Adolf Wagner feierlich verlesen wurde, heißt es: „Wir ringen um das Vertrauen des Volkes.“ Sicher kann das Vertrauen von Millionen deutscher Katholiken nur errungen werden, wenn das Konkordat voll und ganz ausgeführt wird.

3. *Von der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt.* Nach uralter Tradition ist der Hl. Rock im Dom zu Trier das ungenähte Kleid Christi, das bei der Kreuzigung verlost wurde, und in dem manche Kirchenväter ein Bild der unzertrennten Einheit der Kirche sahen. Es ist anzunehmen, daß, wenn irgend eine Reliquie des Heilandes sorgsam bewahrt wurde, dies gerade die ungenähte Tunika gewesen ist. Seit dem frühen Mittelalter bis heute macht keine andere Kirche als die Trierer den Anspruch darauf, dieselbe zu besitzen. Sie betrachtet das ehrwürdige Gewand als ihren liebsten und heiligsten Schatz. Der Trierische Kalender hat am Mittwoch in der 3. Woche nach Ostern das Fest des Hl. Rockes. Das ganze Offizium preist die Liebe des Erlösers, der das Gewand getragen, und erinnert an seine geistige Verbindung mit den Erlösten. In den Lektionen der 2. Nokturn findet sich der Traditionsbeweis für die Echtheit des Hl. Rockes: Die Schenkung der Kaiserin Helena an den Trierer Bischof Agritius und die wichtigsten späteren Schicksale und Ausstellungen des heiligen Gewandes. Die Lektionen der 3. Nokturn bieten die Deutungen des hl. Cyprian und des hl. Augustinus über den symbolischen Charakter des Hl. Rockes als Sinnbild der einen unzerstörbaren Kirche Jesu Christi.

Es war durchaus angebracht, im Jubiläumsjahre der Erlösung den Hl. Rock zur Verehrung auszustellen — zum ersten Male seit 1891. Die Erwartung, daß diese Trierer Wallfahrt gleich den früheren Gott und der Kirche zur Ehre gereichen würde, hat sich glänzend erfüllt. Während 7 Wochen (23. Juli bis 9. September) haben über 2 Millionen Pilger in der altherwürdigen Moselstadt dem Heiland ihre Treue und Liebe bekundet. „Wachsen in der Liebe Christi“ sollte nach dem Aufruf des Trierer Oberhirten Dr Bornewasser Ziel der Wallfahrt sein, in deren Geist die Pilger in allen Orten der Diözese durch ein Triduum eingeführt wurden. Überaus stark war der Besuch der Stadtkirchen an den letzten drei Tagen vor der feierlichen Eröffnung der Ausstellung, die am Sonntag, 23. Juli, stattfand. Die Reichsregierung vertrat dabei Vizekanzler von Papen, die preussische Regierung Staatssekretär Dr Grauert. Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln, enthüllte die kostbare Reliquie. Dann verehrten Kardinal und Bischof den Hl. Rock, während die Menge ein Lied sang. Msgr. Bornewasser legte in einer Ansprache die gnadenreiche Bedeutung der Wallfahrt dar und erflehte Gottes

Segen für die Pilger und die gesamte Christenheit. Nach dem von Kardinal Schulte zelebrierten Hochamt stieg der gesamte Klerus zum Hl. Rock empor, um ihn zu verehren. Es folgten die Herren v. Papen und Grauert, die beide in tiefer Ergriffenheit längere Zeit vor der vom Lichterglanz umstrahlten Reliquie verweilten. Nachmittags zogen aus 28 Klöstern die Ordensleute am Hl. Rock vorüber; ihnen schlossen sich Laien an.

Nach den Feststellungen der Wallfahrtsleitung sind 2,190.121 Pilger am Hl. Rock vorbeigezogen. Die Reichsbahn brachte in 1100 Sonderzügen 901.230 Gläubige nach Trier. Aus dem Auslande kamen 126 Pilgersonderzüge, davon 62 aus Lothringen, 49 aus Luxemburg; der Rest verteilt sich auf Belgien, Holland und die Schweiz. Am 8. September traf der frühere König von Spanien in Trier ein. Den Hitler-Gruß der in Uniform den Ordnungsdienst versehenen SA. erwiderte er ebenfalls durch Erheben des rechten Armes. Nachdem er die Reliquie andächtig verehrt, wurde er vom Bischof Dr Bornewasser empfangen. Letzterer hat wiederholt die hohe Bedeutung der herrlich verlaufenen Wallfahrt trefflich gewürdigt. An eine Schar von mehr als 30 französischen Geistlichen, meist aus Lothringen, richtete der Bischof am 5. Sept. eine Ansprache, worin er u. a. ausführte: „Daß die Ausstellung des Hl. Rockes aus allen Nationen Männer und Frauen, Priester und Laien nach Trier geführt hat, wird für mich eine der schönsten Erinnerungen bleiben. Ich hoffe und bete zu Gott, daß der schöne Gedanke, der in der Oration der Festmesse von der Tunika Christi durch die Bitte um Einigkeit im Glauben und Einigkeit in Christus zum Ausdruck gelangt, in den Seelen aller, die während der Ausstellung des Hl. Rockes hierher gekommen sind, immer stärker werde und uns alle, besonders aber uns Priester immer fester zusammenschließe im Frieden Christi. Wird dieser Friede Christi in uns Priestern immer lebendiger, so wird auch die Liebe der Völker untereinander immer stärker werden. Wir Priester sind berufen, das Wort des Hl. Vaters vom Frieden Christi im Reiche Christi immer mehr in die Praxis umzusetzen.“ Wie der Oberhirt hervorhob, haben die Bischöfe von Metz und Straßburg ihm brieflich ihre Freude darüber ausgesprochen, daß so zahlreiche Pilger aus ihren Diözesen den Weg nach Trier gefunden. — Mit Recht konnte Msgr. Bornewasser ein paar Tage vor Schluß schreiben: „Die Wallfahrt zum Hl. Rock Christi unseres Herrn im Heiligen Jahre 1933 ist für unsere ganze Diözese und für viele Christen des In- und Auslandes zu einer Zeit reichlichen Segens geworden. Sie war eine gewaltige Offenbarung des Glaubens an Christus, der durch sein Hl. Gewand die Seelen an sich gezogen hat. Hebung des religiösen Sinnes sowie Befriedung des Volkes und der Völker sind die großen Früchte der Wallfahrt des Jahres 1933.“

Am 9. September um 12 Uhr wurde die Wallfahrt für die Pilger von auswärts geschlossen. Nachmittags zogen tausende Schützen, die zum Bundestag der Erzbruderschaft vom hl. Sebastianus in Trier zusammengekommen waren, in den Dom, die Reliquie zu verehren. Abends um 6 Uhr fand die feierliche Schlußprozession der Wallfahrtsleitung und des Ordnungsdienstes statt. Es beteiligten sich daran ungefähr 6000 Personen, die irgendwie mit der Wallfahrt in Verbindung gestanden. Von der Jesuitenkirche aus bewegte sich diese herrliche Prozession singend und betend zur Domkirche. Auf der Freitreppe des Bischofshofes ließ Bischof Bornewasser in Begleitung des Kardinals Faulhaber, Erzbischofs von München, sie vorbeiziehen. Im Dom ergriff alsdann der nimmermüde Trierer Oberhirt das Wort und dankte allen, die zu dem großen Erfolg der Wallfahrt beigetragen. Letztere habe den Ruf der Stadt Trier über den ganzen Erdball verbreitet. Politische und wirtschaftliche Gesichtspunkte treten hinter dem gemeinsamen Erlebnis der Gläubigen zurück. — Am Sonntag, 10. Sept., zelebrierte Bischof Bornewasser im Dom das Pontifikalamt und hielt eine ergreifende Predigt, der nur folgender Passus inhaltlich entnommen sei: Welche Erinnerung haben wir an diese große, heilige Zeit? Sie war Offenbarung. Die Offenbarung, daß eine Kraft von Jesus Christus ausgeht, die auch im 20. Jahrhundert noch die aufgeschlossenen Menschenseelen in ihren Bann zwingt. Die Offenbarung, daß die Trierer Wallfahrt nach einem Wort Josef von Görres' i. J. 1844 eine große, vor dem Angesichte vieler Völker von mehr als 2 Millionen freier Menschen abgelegtes Zeugnis für ihren lebendigen Glauben an Christus, den Sohn Gottes ist. Die Offenbarung, die der päpstliche Nuntius in Berlin nach seiner Heimkehr (aus Trier) in einem Dankesbrief an mich in die tiefen Worte kleidete: „Ich habe gesehen, wie die Volksseele, allen Versuchen, sie zu entchristlichen, zum Trotz, den Hunger und Durst nach Gott bewahrt hat und in den Verheißungen Gottes ihren Trost findet.“ — Nach der Predigt verhüllte der Bischof das Gewand Christi unter feierlichem Gesang und Inzensierung. — Während der Wallfahrtswoche hörte man immer wieder von auffälligen Heilungen, die bei Berührung des hl. Gewandes eingetreten seien. Da heißt es das Resultat der in Aussicht gestellten sorgfältigen Untersuchung abwarten.

4. *Frankreich: Katholische Renaissance; der 9. Eucharistische Nationalkongreß in Angers; die Soziale Woche in Reims. Vordringen des Antiklerikalismus in Elsaß-Lothringen.* Anläßlich einer Debatte über Trennung von Kirche und Staat im Großen Rat von Neuenburg (Schweiz), äußerte sich Marc Boegner, Präsident der Fédération protestante de la France, auf Anfrage im „Journal Religieux“ (8. Juli) wie folgt: „Die von den Antiklerikalen zur Vernichtung der katholischen Kirche in

Frankreich gewollte Trennung hatte das Wiedererwachen, die Neubelebung des französischen Katholizismus zur Folge. Die katholische Tätigkeit ist heute viel kräftiger als vor 1905, der gesamte Episkopat steht zum Nuntius und somit zum Papst, ist freier und besteht aus recht tatkräftigen Männern, die sehr oft einen sehr aufgeschlossenen sozialen Sinn besitzen. Und in geistiger Hinsicht und was das geistliche Leben betrifft, ist sehr beachtenswerte Arbeit geleistet worden. Dieselbe Feststellung gilt auch für den Protestantismus . . . Das Christentum ist heute in Frankreich weniger verdrängt, mißachtet oder geringgeschätzt, ganz besonders in intellektuellen Kreisen, als 1905.“

In der Tat ist die katholische Renaissance unter den französischen Intellektuellen unleugbar. Die Union sociale d'ingénieurs catholiques umfaßt in 45 Regionalgruppen 7600 Ingenieure und über 800 Anwärter oder Praktikanten. Dank dem Apostolat von Mann zu Mann sind heute etwa 70 Prozent der Studenten an den großen nationalen Unterrichtsanstalten in Paris (Polytechnikum, Ecole centrale, Kunstakademie, Bergbauakademie, Offiziersschulen u. s. w.) praktizierende Katholiken.

Aus den letzten Monaten wäre manches Erfreuliche zu erwähnen. Der vom 8. bis 10. Juli in Angers abgehaltene 9. Eucharistische Nationalkongreß nahm unter Beteiligung von 30 Bischöfen und zehntausenden Gläubigen einen eindrucksvollen Verlauf. Der Schlußfeier wohnten über 150.000 Personen bei. Kein Mißton störte die echt religiöse Kundgebung; der Stadtrat sprach in einer Tagesordnung seine Freude über die prächtige Veranstaltung aus und zollte allen, die dazu beigetragen, öffentlichen Dank.

Einer Sozialen Woche beiwohnen, wie sie jedes Jahr in Frankreich veranstaltet wird, bedeutet immer wirklichen Gewinn, da reiche Belehrung und mannigfache Anregung vermittelt wird. Mit Rücksicht auf die 14. Zentenarfeier des hl. Remigius fand sie diesmal vom 24. bis 30. Juli in Reims statt, wo dieser wahrhaft apostolische Bischof i. J. 496 den Frankenkönig Chlodwig taufte und dadurch den Grund zu einer christlichen Gesellschaft auf gallischem Boden legte. — Unterm 12. Juli richtete Kardinalstaatssekretär Pacelli an Eugène Duthoit, Präsident der Generalkommission der Sozialen Wochen Frankreichs, ein bedeutsames Schreiben, das u. a. in trefflicher Weise die Pflichten des Staates und die Direktiven zusammenfaßt, die für ihn maßgebend sein müssen, um das Wohl der Staatsbürger zu fördern; gegenüber den überall dem sozialen Fortschritt entgegenstehenden Schwierigkeiten bietet das vatikanische Dokument zeitgemäße Weisungen. — Das Hauptthema „Politische Gesellschaft und christlicher Gedanke“ behandelten hervorragende Gelehrte in Vorträgen, deren Niveau eher zu hoch als zu tief war. Die modernen politischen Theorien und Methoden

wurden gewertet im Lichte der Theologie, der Enzykliken und der modernen Rechtswissenschaft, so daß die Zuhörer klare Anschauungen für die politische Betätigung der Katholiken gewannen. Die Kardinäle Verdier (Paris) und Liénart (Lille) kamen nach Reims und richteten warme Worte an die Versammlung. Aus nicht weniger als 21 Ländern, worunter Deutschland und Österreich, waren Vertreter erschienen. Allen überbrachte der apost. Nuntius, Msgr. Maglione, den Segen des Hl. Vaters.

Am 11. Juni feierte die Pariser „Croix“ den 50. Jahrestag ihres Erscheinens. Dieses bedeutendste und meistverbreitete religiös-politische Tagesblatt der französischen Katholiken hat sich immer zur höchsten Ehre angerechnet, die Rechte Gottes zu verteidigen und für Ausbreitung seines Reiches auf Erden zu wirken.

Leider fehlt auf politischem Gebiet den französischen Katholiken die Einigkeit. Daß die dem Katholizismus günstig gesinnten Mitglieder des Senats und der Deputiertenkammer keine eigene politische Partei bilden, ist allerdings begreiflich. Sie gehören verschiedenen Fraktionen an, die sich mißtrauisch gegenüberstehen und bisweilen bei Wahlen einander heftig bekämpfen mit dem Ergebnis, daß ein gegnerischer Minderheitskandidat gewählt wird. Und doch wäre gegenseitige Verständigung zu gemeinsamem Vorgehen dringend nötig. Der einheitlichen antikerikalen Front müßte eine einheitliche katholische Front entgegengestellt werden, die sich nicht bloß auf der Defensive hält, sondern für ein klares positives Programm kämpft. Zumal da die Freimaurerei als unversöhnliche Feindin des christlichen Glaubens und der christlichen Moral unablässig gegen die Gewissensrechte der Katholiken Sturm läuft und vornehmlich bemüht ist, ihnen unter Abschaffung der Loi Falloux die obligatorische Simultanschule aufzunötigen. Eines ihrer wirksamsten Werkzeuge ist die zur Zeit der Dreyfus-Affäre von Trarieux und F. Buisson gegründete Liga für die Menschenrechte; ihr stark verjudeter Zentralrat besteht aus führenden Mitgliedern des Großorients. Die Liga, eine wesentlich freimaurerische Organisation, übt entscheidenden Einfluß auf die französische Staatsführung aus. Zwei Drittel der Minister des letzten Kabinetts Herriot gehörten ihr an. Engste Beziehungen mit der Liga der Menschenrechte, d. h. mittelbar mit der Freimaurerei, unterhält auch das gegenwärtige Ministerium Daladier.

Wie weit ein unstaatliches Organ von freimaurerischem Charakter die Regierung Frankreichs für seine sektiererischen Zwecke gebrauchen und mißbrauchen darf, zeigte sich im Juli, als die Liga für die Menschenrechte der Öffentlichkeit einen von der Regierung erwirkten Erlaß mitteilte, den der „Elsässer Kurier“ als „eine weitere Sabotage der konfessionellen Schulgesetzgebung“ bezeichnet. In dem Primär- und Sekundär-Schul-

wesen Elsaß-Lothringens ist der Religionsunterricht obligatorisch. Um davon dispensiert zu werden, bedurfte es für die Mittelschulen einer Genehmigung des Rektors der Straßburger Universität, Direktors des öffentlichen Unterrichtes in Elsaß-Lothringen, und für die Volksschulen einer solchen des Unterrichtspräfekten. Von 1918 bis 1932 wurden bei einer Gesamtzahl von 215.927 Schulkindern nur 437 Dispensen erteilt. Bis schließlich auf Drängen der Menschenrechtler der Unterstaatssekretär im Ministerpräsidium, Guy La Chambre, unterm 17. Juni 1933 dekretierte, daß die Schüler in Zukunft durch eine einfache Erklärung der Eltern oder des Vormundes an den Direktor der betr. Schule von der Verpflichtung, den Religionsunterricht zu besuchen, die ihnen die lokale Gesetzgebung auferlegt, befreit werden. Die Erklärung soll sofortige Wirkung haben und keinerlei weiteren Entscheidungen der Schul- oder Verwaltungsbehörden unterliegen. Besagter Erlaß wurde, wie gesagt, nicht von der Regierung oder kompetenten Behörden, sondern von der Liga für die Menschenrechte bekanntgegeben. Derselbe mag ziemlich harmlos erscheinen; im Grunde handelt es sich aber um eine Etappe auf dem Weg zu der immer wieder von der Freimaurerei, der Liga, den Linksparteien und nicht zuletzt von dem nationalen Lehrersyndikat geforderten Laisierung in Elsaß-Lothringen. Bekanntlich ist die französische Lehrerschaft größtenteils dem Sozialismus und Kommunismus verfallen. Innerfranzösische Lehrer werden systematisch in die katholischen Dörfer der wiedergewonnenen Departements gesandt. Mit Bezug auf den Schulerlaß schreibt der „Elsässer Kurier“: „Seit Jahr und Tag ist die Minierarbeit im Gange. In offiziellen Reden erklärt man immer wieder, es werde an unseren Institutionen nicht gerüttelt. In der Praxis bricht man aus unserem konfessionellen Schulgebäude Stein für Stein heraus. Hunderte von Lehrpersonen wirken darin, trotzdem sie nach ihrer offiziellen Erklärung an keinen Gott mehr glauben. Die Schulbücher haben keinen konfessionellen Charakter mehr. Die Prüfungen ignorieren zum größten Teil die religiöse Unterweisung. Der Religionsunterricht ist zum Aschenbrödel der Unterrichtsfächer degradiert. Ein Kenner der Verhältnisse stellte kürzlich fest, wir haben in Elsaß-Lothringen bereits die akonfessionelle Schule.“

Auf Veranlassung des elsässischen Katholikenbundes bildete sich am 26. Juli in Straßburg ein Komitee der religiösen Verteidigung, dem qualifizierte Vertreter aller katholischen Organisationen, führende Persönlichkeiten der beiden politischen Parteien, Mitglieder des Parlaments und Vertreter der katholischen Presse angehören. Das Komitee bezweckt die Zusammenfassung der katholischen Kräfte zu geschlossener Aktion gegen die drohenden Absichten der Religionsfeinde. Es nahm eine Resolution

an, worin gegen den Erlaß des Unterstaatssekretärs La Chambre zehn Gründe geltend gemacht werden. Das Ministerialzirkular führe einen neuen Rechtsgrundsatz ein, mit dem man auch den Militärdienst und die Steuerzahlung aus Gewissensgründen verweigern könnte. Das Komitee „protestiert energisch gegen diese neue mißbräuchliche Ausnützung des hohen Begriffes der Gewissensfreiheit mit dem einzigen Zweck, der Religion zu schaden, und beschließt, die nötigen Schritte einzuleiten, um die Zurücknahme des Zirkulars und die Rückkehr zum früheren, zwecks Sicherung der Freiheit der Eltern eingeführten Regime der Dispensen zu erreichen“. Ein Nachgeben der Regierung scheint jedoch ausgeschlossen.

5. *Spanien: Erwachen der Katholiken unter den Schlägen des Kulturkampfes. Ein bedeutsames Hirtenschreiben des neuen Primas.* Die i. J. 1931 durch einen Staatsstreich geschaffene Republik hat weiteste Kreise des spanischen Volkes bitter enttäuscht. Statt der versprochenen wirtschaftlichen und sozialen Reformen wurden sektiererische Gewaltmaßnahmen getroffen, die nur in Sowjetrußland und Mexiko ihr Gegenstück haben. Um die katholische Kirche und insbesondere die Ordensgenossenschaften kaltzustellen, scheuten die neuen Machthaber sich nicht, die altbewährte Kulturorganisation ihres Landes teils zu vernichten, teils zu verstümmeln. Es ist aber unmöglich, das Erziehungswerk der religiösen Orden zu ersetzen, da Lehrpersonal und Geldmittel (jährlich weit über 100 Millionen Peseten Mehrausgaben) fehlen. Nur ein Beispiel. Der Generaldirektor des öffentlichen Unterrichts berief die Bürgermeister von 22 Gemeinden der Provinz Sevilla, um die Umstellung der Ordenschulen in laizistische Schulen zu sichern. Sämtliche Gemeindevorsteher erklärten ihm, daß die Ordensleute den Unterricht völlig unentgeltlich erteilen; die wirtschaftlichen Schwierigkeiten gestatten den Gemeinden nicht die Übernahme der Schulen. Der Generaldirektor war nicht in der Lage, eine staatliche Unterstützung in Aussicht zu stellen. — Den Ordensleuten, nicht aber katholischen Laien, ist der Unterricht verboten. Demgemäß bietet die Katholische Aktion Spaniens alles auf zur Gründung von Schulen. In einem Aufruf ihres Präsidenten Angel Herrera heißt es: „Die Eltern werden aufgefordert, sich in Schulorganisationen zusammenzufinden, die den Bau neuer Schulen und die Übernahme von Lehranstalten in ihr Programm aufnehmen . . . Wenn im Oktober und Dezember die neuen staatlichen Schulen geöffnet werden, darf kein einziges katholisches Kind in denselben zu finden sein. Stets am Jahrestag, da die religiösen Kongregationen ihre Schulen verlassen mußten, wollen wir große öffentliche Kundgebungen organisieren, bei denen wir der hervorragenden Spanier gedenken werden, die als Gründer geistlicher Orden soviel zur Größe unseres Vaterlandes bei-

getragen haben. Wir werden dann auch hervorheben, was die Kongregationen in unseren Tagen durch ihre kulturelle und soziale Tätigkeit für Spanien und sein Volk geleistet haben.“ Die Katholiken von Madrid haben in wenigen Tagen mehr als eine Million Peseten für Errichtung von Schulen gesammelt.

In seiner E n z y k l i k a „Dilectissima Nobis“ vom 3. Juni 1933, deren Inhalt im letzten Heft kurz zusammengefaßt ist, ermahnte der Papst die spanischen Katholiken eindringlich, im Sinne der Katholischen Aktion „alle Meinungsverschiedenheiten und Einzelbestrebungen hintanzusetzen, das Wohl des Vaterlandes und der Religion über Sonderwünsche zu stellen, um einmütig das zu erkämpfen, was zum Schutz der Religion und des Vaterlandes erforderlich ist“. Dieses Rundschreiben hat einen mächtigen Widerhall ausgelöst. Desgleichen das Hirten-schreiben, in dem der E p i s k o p a t feierlich Protest gegen die gesamte kirchenfeindliche Gesetzgebung erhob und die Gläubigen aufrief, mit allen gesetzlichen Mitteln dahin zu wirken, daß baldigst das freie Bekenntnis zum Katholizismus wiederum gesichert werde. Davon wurden gleich in den ersten Tagen 300.000 Exemplare verkauft und rasch mußten noch mehrere Millionen gedruckt werden. Getreu den Weisungen des Papstes und der Bischöfe ist die katholische Presse bemüht, den religiös verderblichen Folgen der sektiererischen Gesetzgebung entgegenzuwirken. Ihre Fortschritte sind unverkennbar; das gilt besonders von dem Hauptblatt „El Debate“. Manche katholischen Zeitungen konnten ihre Auflage verfünffachen, ja sogar verzehnfachen. Der Druck der halbverdeckten Diktatur der Freimaurer und Sozialisten auf die Katholiken erzeugte Gegen-druck; die Katholikenverfolgung führte zu selbständiger katholischer Aktivität.

Der Nachfolger des vertriebenen Kardinals Segura als Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien, Msgr. Goma, einer der bedeutendsten Theologen Spaniens, erließ am 12. Juli sein erstes Hirtens Schreiben im Umfang von 18 Spalten des „El Debate“. Es hat weithin verdiente Beachtung gefunden. Bezeichnend für den Inhalt ist der Titel *Horas Graves* (Ernste Stunden) mit dem Evangeliumstext: „Und siehe, es entstand ein großer Sturm auf dem Meere, so daß das Schifflein mit Wellen bedeckt wurde.“ Der Oberhirt betont, daß die Kirche vor allem den Frieden wünscht, den Frieden in Gott und den sozialen Frieden. „Aber“, so fährt er fort, „die katholische Kirche muß in Spanien gegen ihre Vernichtung kämpfen, gegen eine allmähliche Zerstückelung durch satanisch-kluge Revolutionäre. So groß ihre Friedensliebe auch ist, sie kann nicht über gewisse Störungen innerhalb der sozialen Ordnung hinwegsehen, denn die Kirche ist auch eine soziale Einrichtung und die Schläge, die die Revolutionäre gegen sie führen, richten

sich direkt gegen ihren Geist. Gott ist aus diesem Land verbannt worden. Man sagt, Gott habe mit unserer Gesellschaft nichts zu tun. Gott aus ihr auszustoßen, bedeutet jedoch eine grausame Zerstückelung des sozialen Körpers der Nation. Alle Heiden stimmen darin überein, daß Gott der beste soziale Schutzgeist ist und daß eine Beleidigung oder gar eine Verbannung Gottes den Untergang des Volkes zur Folge haben muß. Ohne Gott kann es keine Gerechtigkeit, keine Treue, keine Barmherzigkeit und keine Zuversicht geben. Wir wünschen nicht die Lage zu verschlimmern, aber wir halten es für notwendig, daß das Volk aufgeklärt wird und daß es für die Beseitigung der Feindseligkeiten kämpft." Zu den äußeren Ursachen der schwierigen Lage der Kirche in Spanien rechnet Msgr. Goma die Freimaurerei, „dieses geheime Werkzeug der Revolutionen, insbesondere der spanischen“, den zügellosen Intellektualismus, den politischen Laizismus, den fanatischen Sozialismus. Indem er dann die inneren Ursachen der für den Katholizismus so ernsten Stunden berührt, übt er Kritik an den Katholiken selbst. Die aus Überlieferung beibehaltenen äußeren Kundgebungen der Volkspietät, die nicht zuletzt um materiellen Nutzens willen abgehalten werden, ohne tiefere Glaubensüberzeugung und übernatürliche Liebe, sind eben nicht wahre und echte Frömmigkeit. „Spanien ist noch katholisch, aber nur in geringem Maße. Wahre Gottesfurcht muß wiederkehren und die Lauheit aus dem Volke verschwinden. Echte Gottesfurcht verlangt Opfer, aber wo die Bereitschaft dazu fehlt, da nimmt man die neuen Gesetze mit Gleichgültigkeit hin, als ob es die einfachste Sache der Welt sei.“ Der Erzbischof weist nach, daß der spanische Katholik sich nicht in die Person des Christen und jene des Staatsbürgers zerlegen kann. Dabei mag er an den Präsidenten der Republik, Alcalá Zamora, gedacht haben, der als überzeugter Katholik gelten will, jedoch der rücksichtslosen Kulturkampfpolitik in keiner Weise entgegengetreten ist. Wenn die Träger der Autorität Gesetze erlassen, die fürs katholische Gewissen unannehmbar sind, so ist passive Resistenz angebracht sowie Anwendung aller legalen Mittel, damit baldigst Remedur geschaffen werde. Die mannhaften Worte des Primas von Spanien haben ungeheures Aufsehen erregt.

Nachdem es offenbar geworden, daß die sektiererischen Regierungsparteien viele Anhänger im Lande verloren haben, konnte der Ministerpräsident Azana nicht umhin, anfangs September zu demissionieren. Lerroux, Führer der gemäßigten Radikalen, bildete das neue Ministerium. Neuwahlen der Cortes drängen sich auf, da das Parlament dem Volkswillen nicht mehr entspricht.

Literatur.

A) Eingesandte Werke und Schriften.

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingelangten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte solcher Schriftwerke. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, wird die Redaktion nach freiem Ermessen Besprechungen einzelner Werke veranlassen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingesandten Werke erfolgt in keinem Falle.

Anders, Dr. *Lebendiges Neulatein der Kirche.* (Aschendorffs Lesehefte zur Sammlung lat. u. griech. Klassiker.) (68.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. M. 1.15.

Angluin, P. Edward, O. S. B. *The use and control of alcoholic drink.* A dissertation, submitted to the faculty of the school of the sciences of the catholic university of America in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of s. theology. Washington 1933. The catholic university of America.

Antweiler, Dr. Anton. *Unseres Königs Kreuzweg.* Zwei Betrachtungsfolgen des Leidens Jesu Christi als Kreuzwegandacht. Essen, Fredebeul u. Koenen. Geh. M. —.65, in Leinen M. —.95.

Arthofer, Leopold. *Zuchthaus.* Aufzeichnungen eines Strafanstaltsseelsorgers. Herausgegeben von Enrica von Handel-Mazzetti. (191.) München, Kösel u. Pustet. Kart. M. 3.50, Ganzleinenband M. 4.80.

A voi, futuri sposi! Pel maggior bene della famiglia e del popolo. Autore: un sacerdote della diocese di Coira. Einsiedeln, Svizzera, Benziger. 1 Exemplar Fr. —.60, bei 25 Stück Fr. —.55, bei 50 Stück Fr. —.50.

Bea, P. Augustinus, S. J. *Institutiones biblicae scholis accommodatae.* Vol. II: De libris Veteris Testamenti — pars 1: De Pentateucho. Editio altera. Romae 1933. E Pontificio instituto biblico. L. 15.—.

Beer, Alfred. *Christi Gefolgsmann.* Gebete für Buben. Mit Holzschnitten von Alfred Riedel. 24^o (VIII u. 78). Freiburg i. Br. 1933, Herder. Kart. M. —.80, ab 10 Stück je M. —.75, ab 25 Stück je M. —.70; in Leinen M. 1.40, ab 10 Stück je M. 1.30, ab 25 Stück je M. 1.20.

Bichlmaier, P. Georg, S. J. *Die Jesuiten.* Sechs Vorträge über den Orden der Gesellschaft Jesu. 8^o (176). Köln 1933, Bachem. Kart. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.25.

Bihlmeyer, Dr. Karl. *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk.* III. Teil: Die Neuzeit. 1. und 2. Lieferung: Reformation und Gegenreformation. 8. und 9. verbesserte Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh. Brosch. je M. 3.30.

Blüml, Rudolf. *Ignaz Seipel, Mensch, Christ, Priester in seinem Tagebuch.* Wien 1933, Hilfswerk für Schulsiedlungen. Brosch. S 4.50. M. 2.50; Leinen S 6.—, M. 3.80.

Brandl, Dr. Benedikt. *Orden und Kongregationen im deutschen Sprachgebiet der Tschechoslowakei.* Marienbad 1933, Theodor Hanika. Kt 6.—, M. —.80.

Brogstetter, M. *Die Jungfrau von Orleans.* (Nr. 52 „Kleine Lebensbilder.“) (61.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. —.25, M. —.20.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neubearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. 12 Bände und 1 Welt- und Wirtschafts atlas. Lex.-8^o. Bisher Bd. I—VI

und Welt- und Wirtschafts atlas. Einband: Halbleder und Halbfranz. VI. Bd.: Hochrhein bis Konsequenz. Mit vielen Bildern im Text, 28 Rahmenartikeln und 20 Bildseiten (VI, 1726 Sp. Text und 170 Sp. Beilagen: 18 mehrfarbige Stadt-, bzw. Planbeilagen, 10 mehrfarbige Kunstdrucktafeln, 16 Schwarzdrucktafeln, 1 mehrfarbige Offsettafel und 4 einfarbige Tiefdrucktafeln; zusammen 1898 Bilder). Freiburg i. Br. 1933, Herder. In Halbleder M. 34.50, in Halbfranz M. 38.—.

Dölger, Dr Franz Josef, Universitätsprofessor in Bonn. *Antike und Christentum*. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Bd. IV, Heft 1. (S. 1—80, Taf. 1—4.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. Einzeln M. 5.—, bei Dauerbezug M. 3.75.

Drink, P. J., O. M. I. *Freiheit, Arbeit und Brot . . . !* Vorträge nach den Welt Rundschreiben der Päpste Leo XIII. und Pius XI. über die soziale Frage. Paderborn 1933, Ferd. Schöningh. Geb. M. 4.80.

Eichhorn, O. A. *100 lustige Rätsel für junge Lateiner*. 2. Aufl. Berlin und Bonn, Dümmler.

Funczik, Dr Aemilius. *Conspectus canonum Codicis Juris Canonici*. Trnava 1933, Československá akciová tiskárna v Praze II., Karlovo n. 5.

Gebhard, Br., Terzlar. *Die selige Paula Frassinetti*. (Nr. 50 „Kleine Lebensbilder“.) (63.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. —.25, M. —.20.

Grabmann, Dr Martin. *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt. (Herders Theologische Grundrisse.) Gr. 8^o (XIV u. 368). Freiburg i. Br. 1933, Herder. Geh. M. 9.20, in Leinwand M. 10.60.

Heiliges Priestertum. Referate der zweiten Wiener Seelsorger-Tagung (27.—30. Dezember 1932). Wien 1933, Seelsorge-Institut, Wien, I. Bez., Stephansplatz 3. S 3.20, M. 1.85.

Happak, Th. *Theresia Helena Higginson*. (Nr. 48 „Kleine Lebensbilder“.) (58.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. —.25, M. —.20.

Hilker, Otto, und **Gerber**, Theo. *Heilige Quellen*. Ein Hilfsbuch für den neuzeitlichen biblischen Geschichtsunterricht in katholischen Schulen. 3. Bd.: Neues Testament. Paderborn 1933, Ferd. Schöningh. Brosch. M. 7.20, geb. M. 8.70.

Jansen, P. Bernhard, S. J. *Aufstiege zur Metaphysik heute und ehem.* Freiburg i. Br. 1933, Herder. Brosch. M. 5.60, geb. M. 6.40.

Johner, P. Dominikus, O. S. B. *Erklärung des Kyrie nach Text und Melodie*. Regensburg 1933, Friedrich Pustet. Kart. M. 2.50, geb. M. 3.50.

Katholische Missionsärztliche Fürsorge: Jahrbuch 1933 (10. Jahrgang). Herausgegeben von Prof. Dr C. Becker S. D. S. Selbstverlag des Missionsärztlichen Institutes in Würzburg.

Katholisches Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschule. Herausgegeben von der Katechetischen Sektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Mit 70 farbigen Bildern von Philipp Schumacher. Gutgeheißen von den Bischöflichen Ordinariaten Breslau, Brixen, Brünn, Gurk, Königgrätz, Laibach, Lavant, Leitmeritz, Lemberg lat. Rit., Olmütz, Prag, St. Pölten, Salzburg, Stanislau, Trient, Wien und den Apostolischen Administraturen Innsbruck-Feldkirch und des Burgenlandes. Für den Unterricht als zulässig erklärt vom Bundesministerium für Unterricht am 1. Juli 1924, Z. 7184/9. 10., im Wortlaut unveränderte Auflage (500.—540. Tausend). Wien-Innsbruck 1930, „Tyrolia“.

Kleine, Dr Wilhelm. *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin* auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen.

gen. Gr. 8^o (220). Freiburg i. Br. und Wien, I., Wollzeile 33, 1933, Herder. Geh. M. 5.—

Knoll, August M. *Der Zins in der Scholastik* (211). Innsbruck-Wien-München, „Tyrolia“. Brosch. S 17.—, M. 10.—

Koch, P. Gaudentius, O. M. Cap. *Die Glaubenslehre nach dem Katechismus in Kurzpredigten*. 1. Folge. Graz und Wien 1933, „Styria“. S 5.50, M. 3.30.

Kortleitner, P. F. X., O. Praem. *Commentationes Biblicae VIII, Aegyptiorum auctoritas quantum ad Israelitarum instituta sacra pertinuerit*. 8^o (VIII u. 84). Innsbruck, Felizian Rauch. M. 2.40.

Kramer, F. A. *Das rote Imperium* (214). München, Kösel u. Pustet. Geh. M. 3.—, kart. M. 4.—

Krapf, Josef. *Fremdenverkehr und Seelsorge* (96). Innsbruck-Wien-München, „Tyrolia“. Kart. S 3.—, M. 1.80.

Kutal, Dr Bartholom. *Commentarii in Prophetas minores*. Fasciculus III: Libri prophetarum Amos et Abdiae, e textu originali latine et metrica versi, explanati, notis criticis illustrati. Lidové závody tiskárské a nakladatelské, Olomouc 1933, Wilsonowo 16, ČSR.

Lieritz, Rhaban. *Die Naturkunde von der menschlichen Seele nach Albert dem Großen*. („Schriften zur praktischen Erziehungskunde.“) I. Bd. 8^o (144). Köln 1933, J. P. Bachem. Kart. M. 2.90.

McCann, Frederick John. *Empfängnisverhütung als häufige Ursache von Erkrankungen*. Unter Mitwirkung von Dr Albert Niedermeyer, übersetzt von Toni Günther. 8^o (36). Limburg 1933. Kart. M. 1.—

Maschek, Hermann. *Eine metrische Symbolik der Sakralgewänder aus dem XIII. Jahrhundert*. (Excerptum ex „Ephemerides Liturgicae“ a. 1933.) Romae 1933, Typis Polyglottis Vaticanis.

Mathis, Dr P. Burkhard, O. M. Cap. *Rechtspositivismus und Naturrecht*. Eine Kritik der neukantianischen Rechtslehre. Paderborn 1933, Ferd. Schöningh. M. 4.80.

Meler, P. A., C. Ss. R. *Der heilige Klemens M. Hofbauer*. (Nr. 51 „Kleine Lebensbilder.“) (63.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. —.25, M. —.20.

Menge, P. Gisbert, O. F. M. *Innerlichkeit*. Die heilige Theresia vom Kinde Jesu. Vorträge für Ordensfrauen. Paderborn, Ferd. Schöningh. M. 3.30.

Menge, P. Gisbert, O. F. M. *Katholisch und national* (34). Warendorf a. d. Ems 1933, Buchhandlung J. Schnell (C. Leopold). M. —.50.

Merke, K. *Hat das Beichten noch einen Sinn?* (Nr. 22 „Kleine Wegweiser.“) (30.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. —.25, M. —.20.

Michelitsch, Dr Anton. *Illustrierte Geschichte der Philosophie*. I. Bd.: Bis zu Nietzsche und den nichtdeutschen Nominalisten. II. Bd.: Die realistische und halbrealistische Philosophie im 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Graz 1933, „Styria“. Beide Bände S 30.—

Mink-Born, Mate. *Biblische Anschauungsbilder*. Bildgröße 80×50 Zentimeter. Blattgröße 90×60 Zentimeter. Ausführung in Farbentholithotechnik. Neuerschienene Bilder: Nr. 39: Bekehrung des Saulus; Nr. 40: Paulus in Philippi; Nr. 41: Paulus in Jerusalem. München 27, Laplacestraße 26, Hermann Appel. Einzelbild M. 3.—, zehn verschiedene Bilder je M. 2.50. Subskriptionspreis pro Bild M. 1.80, Subskription auf eine Jahresserie mit zirka 30 Bildern jederzeit möglich.

Murmann, P. H., Kapuziner. *Was mich lieb Mutter lehrte*. (Nr. 23 „Kleine Wegweiser.“) (32.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Kon-

stanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. —.25, M. —.20.

Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum edidit P. Augustinus Merk S. I. — Romae 1933. Sumptibus Pont. Inst. Biblici. pp. 36*, 2×854 cum 4 cartis geographicis; impressum in carta tenui. Religatum uno volumine in tela: L. it. 18.—; pro Rec-toribus et Administratoribus Seminariorum, Collegiorum, Conventuum qui saltem 6 exemplaria apud ipsum Institutum simul emunt: L. it. 15.50. Extra Romam accedunt expensae postales. Scribatur ad „Amministrazione Pubblicazioni, Pontificio Istituto Biblico, Piazza Pilotta 35, Roma (101)“.

Pfatschbacher, Dr Hermann. *Eugenische Ehehindernisse?* Eine kirchenrechtliche Studie. (Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft, Heft 34.) (143.) Wien, L., 1933, Mayer u. Comp. M. 4.—.

Pichler, Wilhelm. *Buch der heiligen Lehre*. (Japanische Bearbeitung des Katholischen Religionsbüchleins.) Ins Japanische übertragen von Reinirkens, Tsurugaoka-shi. Illustriert von Philipp Schumacher. Herausgegeben von der Katholischen Mission von Niigata. Gedruckt mit den Typen der Niigata-Zeitungs-A.-G. in Innsbruck 1933, „Tyrolia“. Preis 50 sen.

Rocca, Annette di. *Jesus, meine Freude!* (5. Bd. der „Missionärin der Gottesliebe“.) (176.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. 1.80, M. 1.50; geb. Fr. 2.50, M. 2.—.

Salzburger Hochschulkalender 1933/34. 7. Jahrgang. Herausgegeben von der Katholischen deutschen Hochschülerschaft Salzburgs. Im Selbstverlag. Postsparkassenkonto: Wien 168.714; Postscheckkonto: München 59.947.

Scheeben, Dr Matthias Josef. *Handbuch der katholischen Dogmatik*. 4 Bände. Vierter (Schluß-)Band von Dr Leonhard Atzberger. Freiburg i. Br., Herder. In Leinen geb. à M. 17.—.

Stegmüller, Dr Friedrich. *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*. Gr. 8^o (VIII u. 54). Freiburg i. Br. 1933, Herder. Geh. M. 2.40.

Trombetta, Dr Aloysius. „*Supplet ecclesia*“ seu Commentarium in can. 209 Codicis Juris Canonici. Neapoli 1931, M. D'Auria, Via Cesare Battisti 52.

Ude, Dr Johannes. *Österreich und Deutschland*. Durch die Überwindung der Wirtschaftsnot zur völkischen Wiedergeburt unseres deutschen Volkes. (Zeitschrift für Volkssittlichkeit und Volksaufklärung, Jahrgang 6, Heft 7/1933.) Wienacht (Schweiz), Siegfried-Verlag. M. —.40.

Waldisbühl, P. H. *Wenn der Herr ruft*. (Nr. 26 „Kleine Hausbücherei“.) (63.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Brosch. Fr. —.25, M. —.20.

Weiser, P. F. X., S. J. *Der Kampf um Wien im Türkenkrieg 1683*. Wien 1933, Eucharistischer Völkerbund, Wien, IX., Canisiusgasse 23. S —.55.

Wesseling, P. Walter, M. S. C. *Heilige Mutterliebe*. Religiöse Lesungen für christliche Mütter, besonders nach Missions- und Exerziententagen. Hiltrup i. W., Herz-Jesu-Missionshaus. M. 1.—.

Zihlman, S. *Der heilige Pfarrer von Ars*. (Nr. 49 „Kleine Lebensbilder“.) (64.) 2. Auflage, 20. Tausend. Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz, München 23, Viktoriastraße 21. Kart. Fr. —.25, M. —.20.

Živković, Dr Andrija. *Eugenika i Moral*. Zagreb 1933, Tisak Nadbiskupske, Tiskare.

Zweite Internationale Christ-Königs-Tagung vom 28. bis 31. August 1932 zu Berlin. 8^o (206). Leutesdorf am Rhein, Johannesbund Kart. M. 2.—.

B) Besprechungen.

Novum Testamentum graece et latine. Apparatu critico instructum edidit *Augustinus Merk* S. J. 8^o (35*+852+852). Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici 1933. Geb. Lire 18.—; bei Bezug von mehr als 5 Exemplaren direkt vom Päpstl. Bibelinstitut: Lire 15.50 (zuzüglich Porto).

Es braucht nicht lange gezeigt zu werden, wie sehr diese textkritische Ausgabe des N. T. den Wünschen der katholischen Priester und Theologen entgegenkommt. Sie empfiehlt sich schon rein äußerlich betrachtet durch den großen, ebenso schönen wie sauberen Druck; Druckfehler sind selten. Die verschiedenen Haken, welche neuerdings den Text der *Nestle*-Ausgabe durchbrechen, dabei allerdings manchen Nutzen bieten, wurden nicht verwendet. Der griechische und der lateinische Text entsprechen sich genau Seite für Seite. Der beiden Texten beigefügte textkritische Apparat ist umfangreich und übersichtlich gedruckt. Für eine Neuauflage wäre nur das eine zu empfehlen, den Umfang des Bandes durch Verwendung eines noch dünneren Papiers zu verringern. Geradezu auffallend ist der niedrige Preis.

Was die Sache selbst betrifft, so sei zunächst auf den reichen Apparat verwiesen. Der Verfasser hat seit zwei Dezennien systematisch an der Neuauflage gearbeitet. Er hat die wichtigsten Handschriften entweder im Original oder in den neueren Faksimile-Ausgaben durchgearbeitet. Dabei ist es ihm gelungen, eine ganze Reihe von falschen Angaben richtigzustellen, welche sich über die Lesarten der Textzeugen von einem Werke ins andere vererbten (vgl. seine Bemerkungen: „Zum Textband von H. v. Soden“, *Biblica* 4 [1923], 180—9). — Durch das genaue Verzeichnis der Textzeugen S. 18*—35* ist es jedem Benützer ermöglicht, sich im Apparate zurechtzufinden.

Im Texte selbst konnte der Herausgeber natürlich nicht überall sichere Ergebnisse vorlegen. Gelegentlich bezeichnen eckige Klammern, daß die Entscheidung zwischen zwei Lesarten vorderhand wohl unmöglich ist; man vergleiche z. B. Jo 18, 37: ὅτι βασιλεὺς εἰμι [ἐγώ]; Apk 5, 9: ἡγόρασας [ἡμᾶς]. Anderswo kann die Unsicherheit leider der Textausgabe nicht entnommen werden. Der Kenner der Textgeschichte wird aus den im Apparat angeführten Zeugen abwägen können, welcher Wert einer Lesart zukommt; für textkritisch weniger geschulte Benützer würde es vielleicht eine große Hilfe bedeuten, wenn in einer Neuauflage ein Zeichen im Apparat eine Lesart als ernstlich in Frage kommend anzeigte.

Einzelne Beispiele mögen beweisen, wie glücklich der Herausgeber in textkritischen Problemen die Entscheidung getroffen hat. Mt 5, 22 finden wir das vielumstrittene εἰκὴ in Klammern; den Beweis, daß die Echtheitsfrage wohl nicht zu lösen ist, hat Merk in der Neuauflage von J. Knabenbauer, Mt 1³, Anhang, S. 616, erbracht. Im „Gloria“, Lk 2, 14, ist die Lesart εὐδοκίας statt εὐδοκία mit Recht festgehalten. Jo 5, 1 steht [ἡ] ἑορτή, im folgenden Verse Βῆθεσδδ (nicht Βηθζαθα); zur Echtheit der letzten Worte von V. 3 und des ganzen V. 4 wird kein Bedenken geäußert. Das „Comma Johanneum“ 1 Jo 5, 7 ist nicht in den Text aufgenommen, sondern in den Apparat verwiesen worden; die Textzeugen nehmen nicht einmal eine ganze Zeile ein. Es erscheinen zunächst zwei sehr späte Minuskelhandschriften, die so unbedeutend sind, daß sie in der Handschriftenliste S. 21* und 23* gar nicht angeführt sind. Dazu kommt ein Teil der Vulgata-Kodizes und vier lateinische Schriftsteller, an ihrer Spitze der Häretiker Priscillian. Damit ist ausgedrückt, daß die gesamte griechische und

orientalische Überlieferung die Stelle nicht kennt. — Jud 22 f. ist die Reihenfolge der Zeitwörter ἐλέγχετε, σφζετε, ἐλεάτε.

Wird man in diesen Punkten dem Verfasser gerne beistimmen, so seien doch einige Bedenken zu anderen Stellen vorgelegt. Die Lk 8, 26. 37 bevorzugte Lesart Γεργεσηνῶν ist vor Origenes nicht belegt, da nach dessen Zeugnis die meisten Handschriften Γερασηνῶν und nur „wenige Γαδαρηνῶν“ gelesen haben. (In Jo 1, 28, t. 6, 41, 208—11, PG 14, 269—72; Preuschen 4, 150.) Diese beiden Lesarten bekämpft Origenes mit rein inneren Gründen: „Die Stadt Gerasa liegt in Arabia . . . und Gadara ist vom See zu weit entfernt und hat keinen steilen Abhang.“ Nun ist ihm eine Stadt der „Gergesener“ bekannt, die am See Gennesareth in der Nähe eines Steilufers liegt. Den Namen „Gergesener“ übersetzt er mit: „Wohnung der Vertreibenden“ und so findet er in ihm eine Erinnerung an den evangelischen Bericht von der an den Herrn gestellten Bitte, das Stadtgebiet zu verlassen. Darum wird doch wohl eher mit *M.—J. Lagrange* (Revue biblique 4 [1895], 501—4; Mc⁴ 132—5) die Lesart Gergeseni als Neuschöpfung des Origenes zu betrachten sein. — Sodann sei eine Lanze gebrochen für die Echtheit des schwierigen δευτεροπρώτῳ Lk 6, 1, da eine spätere Einfügung dieses fast monströsen Adjektives, das außer unserem Text erst spät bei Kirchenschriftstellern sich findet, schwer begreiflich ist. Auch sei ein Fragezeichen zu dem ἔχωμεν (statt ἔχομεν) Röm 5, 1, angebracht (vgl. Fr. Barth, Einleitung, S. 427 f.).

Rom.

Urban Holzmeister S. J.

Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornat. Von *Dr Johannes Gabriel*, Privatdozent an der Wiener Universität. (Theologische Studien der österreichischen Leo-Gesellschaft, 33. Heft.) (XVI u. 128.) Wien 1933, Mayer.

Das vorliegende Buch ist ein wertvoller Beitrag zur biblischen Archäologie. Nicht einzelne alttestamentliche Hohepriester werden uns vor Augen geführt, sondern das Hohepriestertum als solches ist behandelt. Es gelangen zur Sprache: Die Namen des Hohenpriesters, die Zeremonien seiner Weihe und vor allem der hohepriesterliche Ornat. Die sorgfältige, gründliche Beschreibung des letzteren füllt weitaus den größten Teil des Buches aus. In all seiner Pracht erstreckt das hohepriesterliche Amtskleid vor unseren Blicken, wenn auch eine Abbildung fehlt. Was die spinose Frage nach dem Urim und Tummim anlangt, vermutet Gabriel: Dieselben seien keine stets gleichbleibenden Sachen gewesen, sondern je nach der Natur der Frage bestimmte, jeweils wechselnde Gegenstände. So erkläre sich, daß man über ihre Anfertigung in der Bibel nichts höre. Die Norm, nach der die Gottheit zu befragen war, sei von dem obersten Priester als ein kostbares, heiliges Geheimnis weitervererbt worden (S. 115 f.). Freilich kann das Schweigen der Schrift über die Beschaffenheit von Urim und Tummim noch anders gedeutet werden. Übergangen worden ist Schlögl's Auffassung von Ex 28, 30, nach der sich bei Urim und Tummim eine Art Diplom denken ließe, worin dem Pontifex das Recht auf Befragung Jahves zugesichert wurde (Die Heiligen Schriften des Alten Bundes, 1. Bd., Wien 1922, S. XII u. 129). In einem eigenen Paragraphen hätte behandelt werden können, ob der fragliche hebräische Ornat etwa ausländischen Ursprunges ist.

Das Literaturverzeichnis erwähnt nicht Döllner, Die Wahrsagerei im Alten Testament (Münster 1923), wo S. 21 ff. von den Urim und

Tummim und S. 26 ff. vom Ephod die Rede ist. Ferner wird vermißt Karch, Der Brustschild Aarons mit den zwölf Edelsteinen, Würzburg 1880.

Möge es dem Verfasser gegönnt sein, seine weiteren Studien über das alttestamentliche Hohepriestertum in Bälde veröffentlichen zu können!

Linz.

Dr Karl Fruhstorfer.

Illustrierte Geschichte der Philosophie. Von *Dr Anton Michelitsch*, Professor an der Universität Graz. Erster Band. Bis zu Nietzsche und den nichtdeutschen Nominalisten. Zweiter Band. Die realistische und halbrealistische Philosophie im 19. und ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. (827 u. 75* u. 36**.) Graz 1933, „Styria“. S 30.—

Wer sich bis jetzt bibliographisch und literargeschichtlich über einen Philosophen unterrichten wollte, mußte zu den fünf mächtigen Bänden von Fr. Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie“ greifen. Das war insoferne mißlich, als die realistische Philosophie seit dem 16. Jahrhundert in Überwegs durchaus nominalistischem Handbuch unberücksichtigt blieb. Kein Leser des Überweg kann ahnen, daß die realistische Philosophie das Mittelalter überdauerte und so gewaltige Leistungen in späterer Zeit hervorbrachte, wie etwa die thomistische Philosophie in Salzburg, um ein ganz naheliegendes Beispiel zu nennen, oder die suaresische Schule im 17. und 18. Jahrhundert. In diese Lücke, die auch die sonst ausgezeichneten „*Institutiones historiae philosophiae*“ von Fr. Klimke (Freiburg 1923) nur teilweise schlossen, sprang nun der unermüdete Verfasser, der in dem vorliegenden Werke wirklich ein monumentum aere perennius schuf. Niemand, auch der Gegner kann an dieser Fülle von Material, die nirgends bisher vereinigt ist, vorübergehen. Wie weit diese streng realistische Arbeit den Überweg überragt, zeigt schon die einzige Tatsache, daß im 1. Bande über 360, im 2. über 300 Namen von Philosophen stehen, die Überweg nicht kennt.

Sehr zu loben ist die große Kürze, deren sich der Verfasser befiß. Nur bei führenden Philosophen gab er eine gedrängte Darstellung von Leben und Lehre, die aber nichts Wissenswertes unerwähnt läßt; wenig originelle Köpfe kennzeichnet er oft schon durch die bloße Einordnung in Schulen. Den größten Nachdruck legte er auf Daten und bibliographische Nachweise, die ich stets exakt fand. Ja sogar im Register konnte er Überwegs Angaben wiederholt noch verbessern. Musterhaft ausführliche Personen-, Sach-, geographische Register erschließen die Fülle der Nachrichten nach jeder Seite und machen das trotz des niederen Preises trefflich ausgestattete Werk auch zu einem unentbehrlichen Nachschlagebuch.

Graz.

Prof. Dr Otmar Schissel.

Contemporary Philosophy and Thomistic Principles. Von *Rudolph G. Bandas*. Kl. 8° (468). New York 1932, The Bruce Publishing Comp.

Es wird der glückliche Versuch gemacht, darzutun, wie die Lehre des heiligen Thomas auch heute noch zeitgemäß ist. Die Einführung spricht von Thomas als dem ersten unter den Modernen. Das Buch ist eine glänzende Apologie der überzeitlichen Bedeutung und der Zeitgemäßheit der thomistischen Lehre gegenüber der modernen Weltanschauung. Es ehrt die junge katholische Wissenschaft

in den Vereinigten Staaten, daß sie ein so ausgezeichnetes Buch der Öffentlichkeit übergeben kann. Hier kann Europa von Amerika lernen.

Salzburg.

A. Mager O. S. B.

Lehrbuch der Psychologie. Von *Rudolf Hauser*. Gr. 8° (135).

Freiburg i. Br. 1933, Herder.

Didaktisch weist dieses Lehrbuch ohne Zweifel große Vorzüge auf. Es knüpft an Bekannteres an, um von da zum Unbekannteren fortzuschreiten. Systematisch aber läßt es sehr zu wünschen übrig. Unzusammengehörige Dinge werden miteinander verknüpft und Zusammengehöriges an verschiedenen Stellen behandelt. Das Seelenleben ist an seiner Oberfläche gesehen. Nirgends dringt die Behandlung in Tiefen vor. Was an der Oberfläche erschaut ist, wird anschaulich dargestellt und dem Lernenden eindringlich zum Bewußtsein gebracht. In der Schule mag es seine Dienste tun, im Hörsaal müßte es gänzlich versagen. Einzelne Fragen sind wiederum sehr gut behandelt, z. B. die Wahrnehmung. Auch die Bedeutung der Gestaltsqualität gewisser Gebilde ist richtig erfaßt und ausgewertet. Vorzüge und Mängel durchdringen sich in merkwürdiger Mischung. Didaktische Befähigung vermag die Begabung zur Forschung nicht zu ersetzen.

Salzburg.

A. Mager O. S. B.

De Revelatione Christiana. Tractatus philosophico-historici.

Auctore *Hermanno Dickmann S. J.* Gr. 8° (XXVI u. 694)

Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. 8.—; in Leinwand M. 10.—.

Mit diesem stattlichen Band ist ein fundamentaltheologisches Werk abgeschlossen, von dem bereits 1925 zwei Bände (*De Ecclesia*) erschienen sind. Leider hat der gelehrte Verfasser diese glückliche Vollendung nicht mehr gesehen. Er ist während der Drucklegung im rüstigen Mannesalter einem fruchtbaren wissenschaftlichen Wirken durch den Tod entrissen worden.

Der vorliegende erste Band hält sich in der Stoffauswahl und Stoffgliederung an die meisten neueren Handbücher der Apogetik oder Fundamentaltheologie. In einer ziemlich umfangreichen Einleitung (78 Seiten) legt er das Wesen der theologischen Wissenschaft im allgemeinen und im Anschluß daran Begriff, Aufgabe, Methode, die verschiedenen Beziehungen und die geschichtliche Entwicklung der Fundamentaltheologie im besonderen dar. In der ersten Abhandlung (*De revelatione*) kommen zunächst Begriff und verpflichtender Charakter der Religion vom religionsgeschichtlichen, metaphysischen und religionspsychologischen Standpunkt aus zur Sprache, dann Möglichkeit, Notwendigkeit und Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Die zweite Abhandlung (*De Jesu Christo legato divino*) untersucht in je einem Kapitel das gottmessianische Selbstzeugnis Jesu und die von ihm erbrachten Beweise für dessen Glaubwürdigkeit. Als solche werden herangezogen: die innere Beschaffenheit des Selbstzeugnisses, die in Jesus erfüllten alttestamentlichen Weissagungen und sonstigen göttlichen Zeugnisse (*miracula in Jesum patrata*), die wunderbare Weisheit und Heiligkeit Jesu (*miracula in Jesu patrata*), die von Jesus gewirkten Wunder (*miracula a Jesu patrata*) und endlich seine Auferstehung.

Der Verfasser ist auch hier der ebenso klaren wie gründlichen Art, die die beiden früher erschienenen Bände kennzeichnet, durchweg treu geblieben. Er bekundet eine ganz erstaunliche Vertrautheit mit der gesamten, auch neuesten Literatur. Darum auch sein beson-

derer Blick für die neuzeitliche Problemstellung und die heutigen Schwierigkeiten. Besonders versteht es Dieckmann meisterhaft, nebenher, um mich so auszudrücken, Vieles und Wertvolles zu sagen. So ist z. B. in den Vorbemerkungen zu den einzelnen Fragen meist in kürzester Form eine vorzügliche Orientierung über alles gegeben, was irgendwie die Frage berührt. Man vergleiche, um nur einiges herauszuheben, die Vorbemerkungen zur Frage der Erkennbarkeit der Offenbarung (242 ff.), zur zweiten Abhandlung (329 f.), zur Eigenart des Selbstzeugnisses Jesu (519 ff.), zur Auferstehung (627 ff.). Ebenso begnügen sich die Anmerkungen nicht damit, die Literatur einfach anzuzeigen, sie geben oft auch ein kurzes Resumé oder ein treffendes Urteil. Überall zeigt sich der ganz über der Sache stehende Fachmann, der aus dem Vollen schöpft und reichlich gibt.

Es wäre nur zu wünschen, daß ein Werk, das in dieser Weise Stofffülle mit Klarheit und Tiefe, Festhalten am guten Alten mit gesunder Fortschrittlichkeit und Selbständigkeit verbindet, als Lehrbuch zugrundegelegt werden könnte. Das wird allerdings bei seinem Umfang (3 Bände) kaum irgendwo möglich sein. Um so wertvollere Dienste wird es als Nachschlagewerk tun. Fundamentaltheologische Werke dieser Art sind für immer geschrieben. Für eine Neuauflage wäre zu wünschen, daß die Anmerkungen statt an den Schluß der einzelnen Fragen, an den Fuß der Seiten gesetzt würden. Dann käme ihr Wert noch besser zur Geltung.

Münster i. W.

P. Dr. Bernardin Goebel O. M. Cap.

Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus. Von Dr. Johann Schupp. (328.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. M. 5.—

Schon die zahlreichen Veröffentlichungen von A. Landgraf über die Gnadenlehre der Zeitgenossen des Petrus Lombardus bewiesen es und vorliegende Arbeit bestätigt es, daß dieser Teil der Dogmatik im 12. Jahrhundert noch weit im Rückstande war. In der Dogmatik des Lombarden ist es wohl der schwächste Teil. Er leugnet sogar den allgemeinen Heilswillen Gottes und kommt dadurch zu falschen Aufstellungen in der Prädestinationslehre; auch kennt er noch nicht den Unterschied zwischen aktueller und habitueller Gnade. — Schupp hat uns eine überaus sorgfältige, interessante Arbeit geboten, wofür ihm aufrichtiger Dank gebührt.

Salzburg.

Dr. Matthias Premm.

Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart. Von D. Dr. Ludwig Andreas Veit, a. o. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Br., Mainzer Diözesanarchivar. 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus. 1800 bis zur Gegenwart. Vierter Band, zweite Hälfte der Kirchengeschichte von Johann Peter Kirsch. (XXX u. 515.) Freiburg i. Br. 1933, Herder.

Der Verfasser bekennt sich zu A. Erhards Auffassung des 19. Jahrhunderts als Zeitalter der geistigen Säkularisation, faßt aber mit der Kennzeichnung Individualismus die Entwicklung tiefer an ihrer ideengeschichtlichen Wurzel. Der Subjektivismus als Grundsatz hat die abendländische Glaubenspaltung, die französische Revolution und das Chaos der Gegenwart geschaffen. Da er vom politischen und religiösen Gebiet auch auf das geistige, soziale und nationale Leben übergreift, ist das Ergebnis die volle Verweltlichung des europäischen Geistes, deren Forderungen, Gewissensfreiheit und paritätischer Staat, Gemeingut der Massen geworden

sind. Der Verfasser bemerkt: „Das 19. Jahrhundert schließt politisch mit dem Ende des Weltkrieges (1919) ab. Für die Kirche war jedoch der Weltkrieg, wie Kriege zumeist, aus ihrer Sicht gesehen, nur eine Episode. Die Karte Europas wurde zwar im Jahre 1919 neu geschaffen. Ob aber die geistige Umschichtung, die an die Oberfläche strebt, wirklich imstande ist, neue Lebensformen zu schaffen, steht dahin. Die Grundhaltung der Zeit ist noch immer individualistisch“ (S. X).

Über die außerordentlichen Schwierigkeiten einer Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart sei kein Wort verloren. Es genügt, an die Berge des einschlägigen Schrifttums und an die Gefahren des mangelnden Abstandes und der fehlenden Übersicht gegenüber der Zeitlage zu erinnern. Läßt sich die erste Gefahr noch durch umfassende Sachkenntnisse meistern, die sich zuständigen Führern anvertraut und kritische Auswahl trifft, so erheischt die Bewältigung der zweiten Aufgabe vom Darsteller alle Gaben und Fähigkeiten des echten Historikers im höchsten Sinne. Vorausgesetzt, daß nicht einfach eine kirchliche Gegenwartskunde nach Art einer erweiterten Statistik, sondern ein wahres Bild der jüngsten Zeit mit dem Spiel und Widerspiel ihrer Grundkräfte geboten werden soll. Veit behandelt im ersten Buch die Episode der Napoleonischen Diktatur in Staat und Kirche, schildert im zweiten Buch unter den Gesichtspunkten Angriff und Abwehr die Kirche und die internationalen Erscheinungen und Bewegungen des modernen Staats-, Geistes- und Kulturlebens, geht dann im dritten Buch auf die Kirche in den einzelnen europäischen und außereuropäischen Ländern ein und schließt das Werk mit dem vierten Buch: Kirche und Kirchen — Neuzeitliches Sektenwesen, ab. Der Anhang stellt das wichtigste Schrifttum für den Kirchenhistoriker der neuesten Zeit zusammen. Der Verfasser hat die ungemein schwierige Aufgabe im wesentlichen sehr gut gelöst. Die verschlungene Entwicklung tritt deutlich vor den Leser und rollt als lebendiger Abfluß der Ereignisse vor seinem Auge vorüber. Die gefährliche Klippe, halb Fachwissenschaft, halb „Popularwissenschaft“ zu bieten, ist glücklich vermieden; der aufgeschlossene Leser liest wie in einem spannenden Buch und der Zünftler findet im Beiwerk raschest die Zugänge zu den Einzelfragen. Vor allem überrascht die ganz hervorragende praktische Verwendbarkeit dieses Bandes. Wer z. B. über Liberalismus und Sozialismus, über moderne Sekten und Rotary, über künstlerische Gegenwertsströmungen u. s. w. rasch unterrichtet sein will, kann gewiß nach einem Lexikon greifen. Er wird aber dort nur totes Mosaik finden, während in dieser Kirchengeschichte alles in lebendigem Zusammenhang erscheint. Sachlich und methodisch ist die Einreihung des Papsttums im Abschnitt Abwehr und Neugestaltung als 4. Kapitel unter 9 zu beanstanden. Diese Einteilung trägt weder der vollendeten kirchlichen Zentralgewalt seit dem Vatikanum und dem neuen kirchlichen Rechtsbuch, noch der überragenden Bedeutung der letzten Pontifikate genügend Rechnung. Deutlicher sollte ferner der Gesichtspunkt der „Schuldfraße“ am Chaos der Gegenwart herausgestellt werden. Die Entwicklung (Zerfall der Gemeinschaft, Verselbständigung der einzelnen Kulturgebiete) verlief ohne Kirche und immer mehr wider die Kirche so, wie sie tatsächlich abgerollt ist. Man hat früher auf kirchenfeindlicher Seite mit Stolz auf diese Tatsache verwiesen. Nach dem Zusammenbruch dieses Scheinkultus werden Sündenböcke gesucht. Man sollte daher nüchtern abrechnen, damit nicht etwa die selbstgebröckelte Suppe von andern gelöffelt werden muß.

Für eine Neuauflage seien folgende Einzelheiten angemerkt: Vielleicht könnten die kritischen Ausstellungen über die unzutreffende Wertung des Protestantismus und seiner Erscheinungen (z. B. S. 184, 220, 438) zu einem grundsätzlichen Abschnitt zusammengezogen wer-

den. Die österreichische Geschichte ist größtenteils zutreffend dargestellt, doch sehen andere Historiker Österreich nach dem Wiener Kongreß nicht als „die große europäische Verlegenheit“ (S. 39). Die Beurteilung des Silvesterpatents von 1851 (S. 297), besonders der Ausdruck „Wortbruch des Kaisers in Sachen der Repräsentativverfassung“ (S. 301) greift daneben. Außerordentliche Zeiten erheischen außerordentliche Maßnahmen. Der alte englische Kampfruf: No Popery! ist nicht mit „keine Pfaffen“, sondern mit „keine Päpstlerei“ zu übersetzen (S. 388). Die Vorbehalte zur Proportion: Höhe der Scholastik = Höhe des Papsttums, wird der Historiker sicherlich teilen, ohne sich auf den Satz festzulegen: „Die äußere Geltung und die Achtung der Zeitgenossen, sofern sie nicht von der Erkenntnis der eigentlichen inneren Größe des Papsttums begleitet ist, besagt nicht viel“ (S. 159). Zu den Besprechungen der englischen Ritualisten mit Katholiken in Mecheln kann man doch wohl nicht sagen: „Lord Halifax und seine Freunde wandten, von Rom abgestoßen, ihre Werbung nach dem Osten, doch auch dort fanden sie keine Gegenliebe“ (S. 435).

Diese mit großer Sachkenntnis und warmer Liebe zur Kirche geschriebene Kirchengeschichte der neuesten Zeit darf als hervorragende Gabe katholischer Wissenschaft angesprochen werden. Ein weiterer Leserkreis und der weitere Ausbau sind ihr sicher.

Linz.

Dr Karl Eder.

Papstgeschichte der neuesten Zeit (1800 bis zur Gegenwart).

Von *Univ.-Prof. Dr Josef Schmidlin*, Münster. Band I: Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (XXX u. 708). München, Kösel u. Pustet. Leinenband M. 27.—, Halblederband M. 30.—.

Kaum war das monumentale Werk Pastors mit dem dritten Teil des sechzehnten Bandes, der bis zum Tode Pius' VI. reicht, nach dem von dem verewigten Verfasser festgelegten Plan vollendet, als gleichzeitig zwei Fortsetzungen angekündigt wurden, die beide in drei stattlichen Bänden die Geschichte der Päpste seit dem Jahre 1800 bis zur Gegenwart zur Darstellung bringen wollen. Beide Fortsetzer, Professor Schmidlin wie P. Leiber S. J., nehmen in Anspruch die legitime Fortsetzung von Pastors Werk zu sein. Für die Öffentlichkeit ist dieser Streit um die Legalität ziemlich gleichgültig; der Kirchenhistoriker jedenfalls wird beide Werke nach ihren Leistungen und ihrem Wert beurteilen. Ein Vergleich beider Werke und ein Urteil, welches das wichtigere ist, ist heute noch nicht möglich, da das Werk von P. Leiber, dem offenbar in weitem Umfang bisher unzugängliches Material aus den vatikanischen Archiven zur Verfügung gestellt wird, erst in Vorbereitung ist. So haben wir nur ein Urteil über Schmidlins vorliegenden ersten Band abzugeben. Es kann dahin lauten, daß er eine bedeutende Leistung ist, die ebenso Anerkennung wie Dank verdient. Der Verfasser hat sich nicht begnügt, das weitschichtige gedruckte Material heranzuziehen, sondern auch ungedrucktes aus den Archiven von Rom, München und Wien für seine Darstellung herangezogen; das Einleitungskapital (S. XI ff.) gibt darüber nähere Auskunft. Das Werk selbst gliedert sich in drei Bücher; von diesen ist das erste Pius VI. gewidmet, das zweite behandelt die kürzeren und weniger bedeutsamen Pontifikate Leos XII. und Pius' VIII.; das dritte stellt den wichtigen Pontifikat Gregors XVI. dar. Daß das Werk hohen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird, braucht kaum gesagt zu werden, und wenn der Verfasser im Vorwort es als sein Bestreben bezeichnet, „eine möglichst harmonische Verbindung zu pflegen zwischen streng historischem Sinn

und einem kirchlichen Geist, der seinem erhabenen Gegenstand gerecht zu werden sucht“, so kann man ihm nur bestätigen, daß ihm das trefflich gelungen ist; seine Urteile sind wohl abgewogen und werden im allgemeinen Zustimmung finden können. Daß es ihm gelungen ist, die Gefahr zu vermeiden, daß seine Papstgeschichte sich zu einer Kirchengeschichte ausweitete, verdient besondere Anerkennung; gegen die letzten Bände Pastors ist bekanntlich dieser Vorwurf, zum Thema Nichtgehöriges in breiter Darstellung herein genommen zu haben, sehr berechtigt. Daß Schmidlin die Verdienste der Päpste um die Mission, besonders des großen Missionspapstes Gregors XVI. gebührend dargestellt und gewürdigt hat, ist bei ihm selbstverständlich.

Offenbar ist die Herausgabe des Werkes, das — auch unter Berücksichtigung dessen, daß von Hilfskräften Vorarbeiten geleistet worden sind — eine gewaltige Arbeitsleistung darstellt, etwas überhastet worden. So erklären sich, von anderm abgesehen, wohl manche Druckfehler, verschiedene Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten in Literaturangaben, und die stilistischen Mängel, wie riesenlange Satzungeheuer, schiefe Vergleiche und Bilder, unschöne und dabei ganz unnötige Fremdwörter. Eine neue Auflage, die sicher zu erwarten und zu wünschen ist, wird Gelegenheit geben, diese Schönheitsfehler, die den Wert des Ganzen ja nicht wesentlich beeinträchtigen können, zu beseitigen.

F. X. Seppelt.

Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von *Dr Franz Xaver Seppelt*, Universitätsprofessor in Breslau, und *Prof. Dr Klemens Löffler*, Direktor der Universitätsbibliothek in Köln. (565.) Mit 919 Bildern. München 1933, Kösel u. Pustet. In Rohleinen geb. M. 5.90.

Die großartig gestiegene Weltgeltung des Papsttums unter den letzten Päpsten spiegelt sich aufs deutlichste in den zahlreichen Papstgeschichten der vergangenen zwei Jahrzehnte ab. Die Papstgeschichte von Seppelt-Löffler hat nach Gehalt und Gestalt die begründete Aussicht, das verbreitetste Papstbuch des deutschen Volkes zu werden. Schon die Papstgeschichte beider Verfasser in der Sammlung Kösel war sehr geschätzt und der erste Band der auf sechs Bände berechneten Geschichte des Papsttums von Seppelt hat stärkste Erwartungen ausgelöst. Im ersten Buch des vorliegenden Werkes schreibt Seppelt klar und für einen weiteren Leserkreis faßlich die Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur französischen Revolution. Die Meisterschaft zeigt sich in der Auslese der großen Linien, der zuständige Forscher bei der Behandlung schwieriger (Gregorianische Ideen) oder umstrittener Fragen (ducatu papae, Stellung Urbans VIII. zum Dreißigjährigen Krieg u. a.). Löffler führt die Geschichte der Päpste von der französischen Revolution bis zur Gegenwart in breiterer Darstellung. Besonders gut getroffen sind die Schrumpfung der Reste mittelalterlicher Kirchenhoheit, die immer stärkere Beeinflussung der gesamten geistigen Weltlage durch Ideen, die Zurückführung aller Krisen und Zustände auf das Grundsätzliche und die Bewertung der Erscheinungen an den allgemein gültigen Maßstäben der Religion und des Christentums. Aus dem reichen Bildschmuck verdienen die beseelten Bilder Momme Nissens (Leo XIII., Pius X.), der eigenartige Benedikt XV. von Samberger, und das lebensvolle Lichtbild Pius' XI. (S. 519) besondere Beachtung.

Linz.

Dr Karl Eder.

Kirchengeschichte in Längsschnitten. Von *Dr theol. Karl Kastner*, geistlichem Rat in Breslau. (213.) Bonn 1931, Peter Hanstein.

Dieses Hilfsbuch für den Unterricht in der Kirchengeschichte bringt unter 49 Sachkapiteln (z. B. Altar, Arbeit, Ehe u. s. w.) den Hauptstoff der großen Kirchengeschichte. Die Idee eines solchen Nachschlagewerkes ist eine sehr glückliche, die ganze Einrichtung wissenschaftlich einwandfrei und hervorragend praktisch. Der bekannte Verfasser hat einen guten Griff getan. Sein Buch eignet sich nicht nur für Theologen zu Wiederholungen, sondern sehr gut für allgemeine Vorträge.

Linz a. D.

Dr Karl Eder.

Annuaire pontifical catholique, 1933. (950.) Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris. Brosch. Fr. 45.—.

Auch noch in späterer Zeit kann die Sammlung der gut ausgestatteten und illustrierten Bände dieses überaus reichhaltigen kirchlichen Repertoriums große Dienste leisten. 1898 von Msgr. Battandier begründet, wird es seit Jahren unter Leitung des Assumptionisten P. Eutrope Chardavoine ständig vervollkommenet. Der neueste (36.) Band zeigt das Jahrbuch auf der Höhe. Wiederum sind die Listen der Päpste, des Episkopats, der religiösen Orden, der Prälaten u. s. w. sorgfältig durchgesehen und ergänzt. Gediegene Aufsätze betreffen u. a. den Gregorianischen Kalender, die in den Jahren 1456—1484 kreierte Kardinäle, sowie verschiedene Päpste. Daneben eine Fülle interessanter und willkommener Angaben, die man sonstwo vergeblich suchen würde.

Dr Jos. Massarette.

Konferenzen über die Lebensgrundsätze des heiligen Kirchenlehrers Bonaventura. Von *P. Wendelin Meyer O. F. M.* (1. Band der „Bücher der Innerlichkeit.“) Kl. 8° (216). Kevelaar 1933, Butzon u. Bercker. In Leinenband M. 3.—.

Das ist wieder einmal gesunde, natürliche und erquickende Kost für die Seele. Alles ist so schlicht, einfach und klar, nichts ist gemacht oder gesucht. Diese Frömmigkeit ist echt und gut. Es sind bewährte Lebensgrundsätze, geschöpft aus tiefer Menschenkenntnis und großer Lebenserfahrung. Wer nach diesen Grundsätzen sein Leben gestaltet, führt ein glückliches Leben und geht den sichersten und kürzesten Weg zur Quelle aller Freuden, zu Gott. P. Wendelin Meyer kennt das menschliche Herz mit all seinen guten und bösen Eigenschaften, er kennt aber auch die moderne Welt mit ihren vielen Gefahren für das innerliche Leben und nennt mit apostolischem Freimut die Untugenden und die Klippen der Seele mit ihrem wahren Namen. Vor allem aber, und das ist ein großer Vorzug, schildert er in klarer und schöner Sprache das Erhabene und Tröstliche dieser Lebensgrundsätze und zieht so die Seele mit sanfter und doch unwiderstehlicher Gewalt empor zu den lichten Höhen der christlichen Vollkommenheit. Weil alles in dem Büchlein gesund und natürlich ist, wird es sich in der aszetischen Literatur bald durchsetzen. Nicht nur den Ordensfrauen, sondern auch allen in der Welt nach Vollkommenheit strebenden Seelen wird es viel Segen und Nutzen bringen.

Trier.

B. van Acken S. J.

Tractatus canonico-moralis de Sacramentis. Vol. II. Pars II. De Extrema Unctione. Accedit Appendix De iure Orientalium. Auctore *Felix M. Cappello S. J.* 8^o (311). Taurini 1932, Marietti. Pretium Lib. It. 15.—

Meisterhaft versteht es Cappello, auch die schwierigsten Fragen aus Dogma, Moral und Kirchenrecht klar und leichtverständlich darzulegen und zu beantworten. Der vorliegende Band behandelt die kirchliche Lehre über das Sakrament der letzten Ölung so sachlich, gründlich und erschöpfend, wie es bisher wohl noch nicht geschehen ist. Es ist schwer, noch eine neue theoretische oder praktische Frage über das Sakrament der heiligen Ölung auszudenken, die hier nicht beantwortet wäre. So wird z. B. kurz und klar auch die Frage behandelt: War Maria fähig, die letzte Ölung zu empfangen, und hat sie die heilige Ölung auch wirklich empfangen? Mit großer Sachkenntnis sucht Cappello aus den Kirchenvätern, den ältesten Formeln, den großen Kirchenlehrern, aus dem Consensus der großen Theologen und aus der Lehre des Trienter Konzils zu beweisen, daß der Hauptzweck der letzten Ölung sei, die Seele so vorzubereiten, daß sie bei dem Tode sofort in den Himmel komme. Besonders ausführlich wird die so wichtige Frage behandelt: Wann ist die Krankheit lebensgefährlich? Sodann wird an zehn Einzelfällen gezeigt, wann die heilige Ölung gespendet werden kann und muß. Recht praktisch und lehrreich sind auch die klaren und bestimmten Normen, die bei der Spendung der heiligen Ölung zu befolgen sind. Weil Cappello soviel Wissenswertes und Brauchbares für die Spendung der Sakramente, sowie für die Predigt und Katechese bietet, liest man gerne und mit großem Nutzen seine klaren Ausführungen.

Saarlouis.

B. van Acken S. J.

The use and control of Alcoholic drink. Dissertation von *P. Eduard F. Angluin O. S. B.* Catholic University of America, Washington 1933 (VI u. 136).

Das Problem der geistigen Getränke hat mannigfache Verzweigung. Es führt auf wirtschaftliche, soziale, politische und medizinische Gebiete. Mitunter hat es auch moralische Gesichtspunkte. Geschichtlich schaut es zurück auf die verschiedensten Teile der Alkoholfrage. Der 27jährige P. Eduard Angluin aus der Erzabtei Sankt Vinzenz beschränkt sich in der vorliegenden These auf die interessanten und schwierigen moralischen Fragen beim Problem der geistigen Getränke. Einiges wird gesagt, was sich in gleicher Weise auch auf Drogen und Nahrungsmittel anwenden läßt. Aber die Hauptidee ist zu erörtern und diskutieren über Alkohol als Getränk in seinen verschiedenen Formen. Kapitel 1 enthält eine Untersuchung über die Erlaubtheit des Gebrauches von alkoholischem Getränk. Das 2. Kapitel handelt von dem Mißbrauch berauschender Getränke. Besondere Fragen, welche mit diesem Mißbrauch trunkenmachender Getränke zusammenhängen, werden im 3. Kapitel erörtert. Mit dem 4. Kapitel beginnt der 2. Teil der Dissertation. Es wird wertvoll herausgestellt, wie die Kontrolle des Gebrauchs dieser gefährlichen Alcoholica individuell gehandhabt werden sollte. Im 5. und letzten Kapitel werden die Methoden untersucht, welche von Organisationen, der Kirche oder dem Staate zur Kontrolle des Alkoholgebrauchs als Getränk und Genußmittel angewendet werden oder angewendet werden können. Eine sehr wertvolle Arbeit, wissenschaftlich fein aufgebaut, mit vielen Anmerkungen, reicher Bücherliste über das Alkoholproblem und 60 Thesen, welche P. Eduard Fox Angluin am

1. Juni 1933 zur Erlangung der theologischen Doktorwürde an der Universität öffentlich verteidigte.

Schweiklberg.

P. Pelegrinus Hoffmann O. S. B.

Ehe und Familie auf kleinstem Lebensraum. Von Dr Maria Maresch. (208.) Paderborn 1933, Schöningh.

Gibt nicht Richtlinien allgemeiner Art, sondern *praktische Anleitung*, auch in der jetzigen Not ein zufriedenes Familienleben zu führen. Spricht darum u. a. vom Aufbau der Familienwirtschaft, Dienst im Hause, Lebensplanung, Lebensvereinfachung, Heim und Jugend, Hausrat, Vereinfachte Ernährung, Wertbeständige Kleidung. Man sieht: ein Buch, das von anderen Ehebüchern absticht, Wege zeigt, aus Verstehen und Verständnis der Tatsächlichkeiten heraus geschrieben. Wirkt, wo es befolgt wird, mehr zur Erneuerung der Ehe und Familie, als Dutzende andere theoretisierende Abhandlungen. Käme es nur in die Hände aller Eheleute!

Oppeln.

Otto Cohausz S. J.

Erfahrungen mit der Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung in der Sowjetrepublik. Vollständige Übersetzung der einschlägigen Arbeiten des ersten allukrainischen Kongresses der Geburtshelfer und Gynäkologen in Kiew. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für Geburtshilfe und Gynäkologie herausgegeben und mit einer wissenschaftlichen Einführung versehen von Prof. Dr A. Mayer, Tübingen. (232.) Stuttgart 1933, F. Enke. M. 4.80.

Hartnäckig hat man bis in die letzte Zeit hinein versucht, die Ehe- und Familiengesetzgebung Sowjetrußlands als vorbildlich hinzustellen — insbesondere die Legalisierung der Tötung der Leibesfrucht durch Ärzte. Umfassende Quellen- und Materialsammlungen (vgl. „Die Eugenik und die Ehe- und Familiengesetzgebung in Sowjetrußland“, F. Dümmler, Berlin 1931) wurden totgeschwiegen, da man sie nicht zu widerlegen vermochte. — Man muß der Deutschen Gesellschaft für Geburtshilfe und Gynäkologie danken, daß sie durch die Übersetzung dieses Kongreßberichtes der ukrainischen Gynäkologen (1927) auch weiteren Kreisen eine Fülle von überwältigendem Material zugänglich gemacht hat. Dieses Material bestätigt aufs neue, was Referent als Ergebnis langjähriger Studien der sowjetrussischen gynäkologischen Literatur in zahlreichen Schriften vertreten hat: Die Freigabe der Fruchttötung (wie wir statt „Schwangerschaftsunterbrechung“ lieber richtig sagen wollen) hat nicht nur unersetzliche sittliche Werte zerstört. Sie hat auch die Gesundheit der Frauen, der zuliebe doch angeblich der „Pfuscherabort“ durch einen „einwandfreien aseptischen ärztlichen Eingriff“ ersetzt werden sollte, in der furchtbarsten Weise zerstört. Sind auch manche primären Gesundheitsschädigungen (schwere akute Infektionen, schwere violente Verletzungen) etwas seltener geworden, so ist dafür die latente, chronische Infektion der weiblichen Generationsorgane geradezu zu einer Volksseuche geworden. Die enorme Zunahme solcher Krankheiten und Zustände, die sich auf dem Boden der chronischen Infektion entwickeln, legt davon Zeugnis ab: Sekundäre Sterilität, habitueller Abortus, Eileiterschwangerschaften, Keimversprengungen („Endometriosen“ — ein immer häufigeres und bisweilen äußerst ernstes Krankheitsbild!), schwere Störungen der inneren Sekretion, psychische Störungen bis zu Nervenzusammenbrüchen, Psychosen und Selbstmord — das ist das traurige Ergebnis eines frevelhaften „Massenexperimentes“.

tes“ am Volkskörper, das schon mehr einer Vivisektion gleichkommt. Furchtbar ist in einzelnen Fällen die Häufung der Aborte bei einer und derselben Frau. Daß solche Fälle nicht noch häufiger sind, liegt nur daran, daß meist schon viel früher die Frauen endgültig steril sind.

„Chronische Entzündungen der Gebärmutter und an den Adnexe[n] sowie Aborte ohne Ende — das ist das Erbe dieser Jahre“ (Laptew). — „Die uns leuchtende Hoffnung . . . hat uns betrogen und das teure Experiment ist nicht gelungen. Wir müssen neue Wege suchen, die weniger blutig sind“ (Kirillow).

Uns kann das alles nicht wundern. Vergeblich hat man jahrelang sich bemüht, zu überzeugen, daß nach katholischer Auffassung niemals etwas hygienisch richtig sein kann, was sittlich falsch ist. Wo kein Strafgesetz bestraft, dort straft eben die Natur selbst (vgl. „Caritas“ 1929, Nr. 8).

Dieser Kongreßbericht, aus dem so unendlich viel Leid der russischen Frauen spricht, der einen wahren Vernichtungsfeldzug gegen das keimende Leben offenbart, hat wenigstens ein Gutes: Endlich hat einmal eine Publikation über die wahren Ergebnisse sowjetrussischer medizinaler Volksbeglückung ein wenig Beachtung gefunden und weiteren Kreisen die Augen geöffnet, nachdem langjähriger Forscherarbeit sich die Ohren taub verschlossen hatten. — Möge in diesem Umstande eine Wendung zum Besseren erblickt werden können. Möge man aber aus dem Mißerfolg der einst so enthusiastisch begrüßten Gesetzgebung Sowjetrußlands auch lernen, daß auch andere ärztliche Eingriffe, die man nicht minder enthusiastisch begrüßt, niemals Erfolg bringen können, wenn sie gegen das göttliche Sittengesetz und das Naturrecht verstoßen.

Görlitz.

Dr. Niedermeyer.

Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus. Eine ideengeschichtliche Skizze. Von *Paul Jostock*.

8° (216). Regensburg, Pustet. Kart. M. 4.80, geb. M. 6.30.

Das große Ziel, das dem Verfasser vorschwebt, ist die Sammlung aller katholischen Kräfte zur befreienden sozialen Tat, zur Verwirklichung der so dringlichen Neuordnung unserer Wirtschaftsgesellschaft im Rahmen der ewig gleichen Grundsätze der Gesellschafts- und Wirtschaftslehre der Kirche.

Dazu braucht es vor allem einen entschiedenen Bauwillen, der ganz bestimmte Baupläne ins Auge faßt. Diese Baupläne müssen sich auf eine nüchterne Erfassung der bestehenden Verhältnisse und auf klare Erkenntnis der zielführenden Wege gründen. Sie dürfen auch nicht in Fernzielen stecken bleiben, sondern müssen zu den bereits möglichen Nahzielen vordringen.

In diesem Buche stellt er die große Lehrmeisterin des Lebens, die Geschichte, in seinen Dienst. Daß die Wirtschaft dem Leben zu dienen habe, daß sie deshalb so zu ordnen ist, daß sie allen, die ihre Lebenspflicht der Arbeit treu erfüllen wollen, eine menschen- und standeswürdige Lebensführung ermöglicht, darüber bestand bei den Katholisch-Sozialen stets volle Einmütigkeit. Nur über die Mittel und Wege wechselten die Anschauungen. Die Schilderung dieses sozialen Suchens und Strebens der Katholiken von der Romantik bis zur Gegenwart ist der Hauptinhalt des Buches. Es ist keine kühle Darstellung eines abseits stehenden Beobachters, sondern eines Mannes, der selbst in voller Arbeit steht und der mit kritischen, freilich nicht immer ganz unbefangenen (siehe Urteil Seipels über den Universalismus) Augen die geleistete katholische Arbeit verfolgt, Wahrheit und Irrtum, Erfolge und Mißerfolge sorgfältig abwägend, damit alle daraus für die Gegenwart

lernen können. Der Verfasser vergißt auch nicht, in kurzen, klaren Strichen den allgemeinen Untergrund zu zeichnen, von dem die katholisch-soziale Arbeit abhängig war. Freilich berücksichtigt er dabei ausschließlich reichsdeutsche Verhältnisse; der österreichische Raum mit seinen eigenartigen Verhältnissen bleibt dabei als fremd fast ganz außer Betracht.

St. Pölten.

Dr Alois Schrattenholzer.

Katholische Wirtschaftsethik nach den Richtlinien der Enzyklika „Quadragesimo anno“ des Papstes Pius XI. Von *Otto Schilling*. (VIII u. 338.) München 1933, Max Hueber. M. 5.85, geb. M. 7.65.

Durch die Vorrede selbst stellt sich das Werk an die Seite von Weber-Tischleder, *Katholische Wirtschaftsethik* (vgl. die Besprechung in *dieser Zeitschrift* 1931, S. 438 f.), und in der Tat bildet es ein Seitenstück dazu, oder besser gesagt, eine wertvolle Ergänzung, so daß man beide Werke zusammen in der Hand eines jeden wissen möchte, der sich mit wirtschaftsethischen Fragen zu beschäftigen hat. Schillings Stärke ist die Beherrschung des Grundsätzlichen und die vollkommene Vertrautheit mit der Lehrüberlieferung. Infolgedessen führt er nicht immer an die neuesten Fragestellungen heran und noch weniger bietet er den neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung dar. Dafür aber trägt alles die auszeichnenden Merkmale großer Reife und Abgklärtheit, weckt und findet infolgedessen auch jenes Vertrauen, das eben nur den erprobten und ausgereiften Forschungsergebnissen, nicht aber den neuesten und noch im Streite befangenen Lösungsversuchen und Lehraufstellungen zukommt. Nichtsdestoweniger sähe man ja gerne eine etwas größere Annäherung an die stets ganz konkreten Fragestellungen des praktischen Wirtschaftslebens und der praktischen Wirtschaftspolitik, oder doch bestimmter geprägte Aussagen zu diesen Fragestellungen. Desgleichen wäre es wohl erwünscht, die wissenschaftlichen Streitfragen, von denen die letzten Jahre erfüllt waren, nicht bloß im durchscheinenden Licht, sondern in ganz scharfen Umrissen zu sehen.

Wer nach Durcharbeitung von Schillings Werk nach der volkswirtschaftlichen Seite sich weiterbilden will, wird mit großem Nutzen die von Schilling selbst so gern benützte kleine „Volkswirtschaftslehre“ von Fr. Bülow zum Studium vornehmen; nach der wirtschaftsethischen Seite bildet das Werk von Weber-Tischleder die gebotene Ergänzung.

Sehr unzufrieden ist Schilling mit der amtlichen Übersetzung von „Quadragesimo anno“; so übersetzt er die Stellen, die er anführt, meist neu, manchmal wohl recht glücklich, hie und da auch einmal so, daß man Einwendungen erheben könnte. So führt er beispielsweise das unselige Wort „Kapitalismus“ in die Enzyklika ein (vgl. S. 118 unten), dessen die Enzykliken „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ nach einer treffenden Bemerkung von Bischof Dr Sigismund Waitz sich offenbar wohlbedacht enthalten. An einigen anderen Stellen scheint mir die Schillingsche Übersetzung den Sinngehalt der lateinischen Vorlage nicht so vollständig auszuschöpfen, wie es den amtlichen deutschen, französischen und englischen Übersetzungen gelungen ist.

Für jeden, der nicht gerade in der vordersten Kampflinie der Tageskämpfe steht, ist Schillings Buch ein nicht nur verlässlicher, sondern auch ausreichender Führer; fraglos wird gerade diese Beschränkung ihm in weiten Kreisen des Klerus Freunde erwerben, macht sie doch die Lesung des Buches überaus leicht und angenehm.

Frankfurt (M.)-St. Georgen. Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Der Zins in der Scholastik. Von August M. Knoll. 8^o (211). Innsbruck-Wien-München, „Tyrolia“. Brosch. S 17.—, M. 10.—.

Das heute noch in der katholischen Literatur heißumstrittene Problem der Zinsfrage gibt dem bestbekannten Autor Anlaß zu der vorliegenden, höchst interessanten Schrift, in welcher die entgegengesetzte Stellungnahme zweier „Schulen“, nämlich der dominikanischen und der jesuitischen, zur Erlaubtheit des Zinsnehmens in spannender und anschaulicher Weise geschildert wird. Dieses Grundthema vorliegender Arbeit ist ganz eigenartig, insofern sich die Tatsache feststellen läßt, daß zwei Denkschriften, die dominikanisch-zinsfeindliche und die jesuitisch-zinsfreundliche, in einem ethisch durchaus eindeutig bestimmten Raum zu zwei verschiedenen sozial-ökonomischen Lehren und zu entgegengesetzten positiven Satzungen kamen, dies eben deshalb, weil der Zins nicht zum depositum fidei der katholischen Kirche gehört, sondern eine sozialökonomische Kategorie darstellt. — Auf Grund jahrelanger und gründlicher Forschungen ist es dem Autor gelungen, diesen Zinsgegensatz zwischen Zinserlaubtheit und Zinsverbot von der Früh- und Hochscholastik des Mittelalters bis zur Neuscholastik unserer Tage einwandfrei zur Darstellung zu bringen. Er behandelt im ersten Teil die dominikanische Schule, geht von der Zinslehre des heiligen Thomas v. A. aus und gibt eine Entwicklung der dominikanischen Zinslehre bis zum Ende des Mittelalters (Antonin von Florenz), in welcher eine neue Zinskontroverse zwischen Dominikanismus und Franziskanismus (zinsfreundlich) auftaucht. Höchst interessant sind die beiden folgenden Abschnitte: „Der Dominikanismus im Frühkapitalismus“, und „Der Dominikanismus im Hochkapitalismus“, in welchen die Zinskontroverse Daniel Concina—Scipio Maffei und die Bulle „Vix pervenit“, die Zinskontroverse Concina—Jesuitismus und die Zinslehre P. A. M. Weiß' geschildert werden. Auch die heute wenig beachtete Studie des P. A. M. Weiß über „Gesetze für Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn“ findet eine gründliche Würdigung.

Im zweiten Teil: „Die jesuitische Schule“, wird der Gegensatz zwischen dem dominikanischen und dem jesuitischen Sozial- und Zinstypus scharf herausgearbeitet, kommen weiters die Entwicklungstendenzen im Frühjesuitismus zur Erörterung (der zinsfeindliche Typus mit seinem Hauptvertreter St. Petrus Canisius, der zinskompromissarische Typus mit seinen Vertretern: St. Ignatius v. Loyola, P. Jakob Lainez, St. Franz Borgia, endlich der zinsfreundliche Typus mit seinen Vertretern P. Jakob Ledesma und P. Paul Hoffaeus); erstmalig wird in dem besonderen Abschnitt: „Johann Eck und die Jesuitenschule von Ingolstadt“ die historische Bedeutung der Jesuitenschule von Ingolstadt gewürdigt, die in einer Reihe von hervorragenden Theologen, wie P. Gregor von Valentia, P. Paulus Laymann, P. Adam Tanner, P. Christoph Haunold, P. Vitus Pichler und P. Franz Xaver Zech, die Entwicklung der Zinslehre entscheidend beeinflussen. Zum Schlusse kommen noch die spannenden Ausführungen über die moderne Jesuitenschule, in welchen die jesuitischen Sozialklassiker des letzten Halbjahrhunderts (P. Julius Costa-Rossetti, P. August Lehmkuhl, P. Heinrich Pesch, P. Theodor Weyer, P. Josef Biederlack, P. Viktor Cathrein) und die neueren Vertreter des Jesuitenordens (P. Franz Hürth, P. Oswald von Nell-Breuning, P. Ferdinand Frodl) treffend charakterisiert werden. Klar und aufschlußreich werden die umstrittenen Probleme der „doppelten Wahrheit“ in der Zinsfrage der Frühscholastik, der Konflikt zwischen Kanon und Lex, die Zinskontroverse zwischen Lehmkuhl und Vogelsang, u. v. a. erörtert. Von bewundernswertem Fleiße zeugt die staunenswerte Fülle von Literaturangaben, die jedem Abschnitte als Anmerkungen beigegeben sind. Ein ausführliches Personenverzeichnis ermöglicht eine

rasche Orientierung — die auf reichem Quellenmaterial aufgebauten Ausführungen bringen viel Neues und stellen dem Autor ein glänzendes Zeugnis aus für die meisterhafte Beherrschung des schwierigen Stoffes in der Zinsfrage.

Wien.

Zehentbauer.

Ein Weg zur Kanzel. Ein Vorschlag zur systematischen Erarbeitung der Predigt, dargeboten durch *P. Dionys Habersbrunner O. M. Cap.*, Domprediger in Passau. Regensburg, Friedrich Pustet. Kart. M. 2.80.

Die 120 Seiten zählende Schrift behandelt in längerer Ausführung ein Kapitel aus der Theorie der geistlichen Beredsamkeit, jenes, welches die Aufschrift führt: Das Werden der einzelnen Predigt. Für dieses Werden soll ein sicherer und allzeit gangbarer Weg gezeigt und verteidigt, ja geradezu zum Gesetz erhoben werden. Zur Orientierung und des besseren Verständnisses halber werden einige Paragraphen aus der Homiletik vorausgeschickt, so daß der ganze theoretische Inhalt vier Abschnitte umfaßt: 1. Von den Teilen der Predigt: Vorspruch, Eingang, Thema u. s. w.; 2. Homilie und Sermo, Vergleich zwischen beiden; 3. der Aufbau der Predigt, der logische, psychologische und biblische Aufbau; 4. die praktische Anfertigung der Predigt, und zwar Schema der Predigt und Anleitung zur Anfertigung der Predigt. Dem theoretischen Teil wird als fünfter Abschnitt eine Anzahl Lehrbeispiele beigelegt.

Recht hat der Autor, wenn er sagt, daß der Prediger sich nicht zu einer Schallplatte erniedrigen dürfe, die eine von andern produzierte Fertigware ohne eigener Arbeit wiedergibt, daß anderseits die Eigenart nicht vernichtet werden dürfe, auch nicht durch den Vorschlag eines allgemein gangbaren Weges, eines fest umrissenen Systems der Predigterarbeitung. Wenn er sagt: „Zitiert wird der Vorspruch mit gefalteten Händen, zuerst lateinisch, dann deutsch in unverstümmelter Übersetzung, so hat er wohl einen Ortsbrauch vor Augen, dessen Annahme oder Abweisung den Auswärtigen freisteht, um so mehr, als der Vorspruch selbst Gegenstand mancher Kontroverse ist und bleibt. Die normale Predigt hat gewöhnlich drei Teile, heißt es weiter, der erste soll namentlich auf den Verstand, der zweite auf das Gemüt, der dritte auf den Willen einwirken. Selbst mit dieser durch das namentlich oder vorzugsweise ausgedrückten Beschränkung liegt hier eine fühlbare Abweichung von dem vor, was die Homileten bisher über den Affekt und die Nutzenwendung geschrieben haben. Ein anderes von P. Habersbrunner aufgestelltes Gesetz lautet: „Wir stellen für unser System die Forderung auf: Nicht bloß, wie selbstverständlich, die Homilie, jede Predigt sei aufgebaut auf der Heiligen Schrift, auf der biblischen Grundlage. Darunter verstehen wir die Darlegung einer Begebenheit, eines Textes aus dem Alten und Neuen Testament, womit jeder Teil der Predigt in Verbindung gebracht wird.“ Neu ist allerdings diese Predigtweise nicht. Die Theorie der geistlichen Beredsamkeit behandelt sie unter dem Titel: Predigtweise mit engem Schriftanschluß, kennt sogar eine doppelte Art derselben, jene, welche die Praxis concionatoria des römischen Katechismus nahelegt, und das Analogon der sog. psychologischen oder Münchener Lehrmethode. In dem engen Anschluß an den Schrifttext und der allseitigen Benützung desselben sieht die neueste protestantische Homiletik sogar die vollkommenste Predigtart. Hier wird sie zum alleingültigen Gesetz erhoben. Und doch scheint P. Habersbrunner nicht als absoluter Gesetzgeber auftreten zu wollen, indem er anderswo sagt: Der Titel dieser Abhandlung heißt nicht: „Der Weg zur Kanzel“, sondern „Ein Weg zur Kanzel“.

Es mag noch andere Wege geben, die zum Ziele führen. Soweit sie die Naturgesetze der Predigt respektieren, seien sie unbehelligt, von mir aus besser; nur bitte ich um gleiche Duldsamkeit von seiten der Homileten.

Dr G. Kieffer.

Ich glaube. Von *Tihamér Tóth*. Predigten, übersetzt von *P. Bruno Maurer O. S. B.* Freiburg i. Br., Herder. Kart. M. 3.50; Leinen M. 4.30.

Tihamér Tóth hat uns in seinem Büchlein „Ich glaube“ eine Reihe von Predigten vorgelegt, die er in einem Predigtzyklus über das Kredo in der Universitätskirche in Budapest gehalten hat. Es behandelt den ersten Glaubenssatz des Kredo. In den ersten Predigten führt er aus, welch hohe Bedeutung dem Glauben für des Einzelnen wie für des ganzen Volkes Wohlfahrt und Glück zukommt, um dann das Unglück des Unglaubens für die Menschheit klar herauszustellen. In eingehender Weise schildert der Verfasser die Quellen des modernen Unglaubens, wie sie im Halbwissen, in religiöser Unwissenheit, in des Lebens Sorgen und Erfahrungen und in den menschlichen Leidenschaften liegen, um dann in überzeugender Weise den Weg zu einem starken Glauben zu weisen, zu dem Verstand und Wille sowie Glaubenspflege führen müssen.

Im zweiten Teil behandelt der Verfasser die menscheitsbewegende Frage „Gibt es einen Gott?“. Die Größe und Gesetzmäßigkeit der Welt, die Völker aller Erdteile, ihre bedeutendsten Vertreter, das sittliche Streben und Suchen nach Wahrheit und Glück der Seele geben uns eine bejahende Antwort, die uns zwingt an Gott zu glauben.

Gute Disposition, eine Menge von Zitaten sowie eine Anzahl Beispiele machen die Predigten unendlich wertvoll sowohl für den Prediger wie für den Leser. Die Sprache ist packend, jedoch einfach und auch dem ungebildeten Laien trotz des schwierigen Themas leicht verständlich.

Schweiklberg.

Otto Gaebelein O. S. B.

Handbuch der katholischen Liturgik. Von *Dr Ludwig Eisenhofer*, Hochschulprofessor in Eichstätt. II. Band: Spezielle Liturgik. 8^o (X u. 588). Freiburg i. Br. 1933, Herder. Geh. M. 14.—, in Leinen M. 16.—.

Im I. Heft dieses Jahrganges wurde das Erscheinen des ersten Bandes angezeigt und besprochen. Nunmehr hat Eisenhofer mit dem zweiten Band sein Werk vollendet und abgeschlossen. Wir können uns freuen über dieses wahre „Deutsche Standardwerk der Liturgik“. Wissenschaftlich wie erbaulich ist es eine gleich wertvolle Gesamtdarstellung der katholischen Liturgie. In klaren Linien zeichnet der Verfasser die historische Entwicklung der heiligen Riten im Laufe der Jahrhunderte und führt so auf dem besten Wege zum vollen Verständnis der heutigen Formen. Selbst bei den kleinsten Zeremonien zeigt er dies auf.

Der zweite Band behandelt im ersten Abschnitt das heilige Meßopfer: Für sich allein ein ganzes Buch mit 227 Großoktav-Seiten, das mit seiner ruhigen objektiven Darstellung der historischen Entwicklung, mit seiner traditionellen symbolischen und sachlichen Erklärung äußerst reichhaltig ist. In rubrizistischer Hinsicht wäre Seite 14 richtigzustellen: Feierliche Votivmessen dürfen an Festen zweiter Klasse genommen werden! Desgleichen wäre auf derselben Seite noch mehr zu betonen, daß die Privatvotivmesse nicht ohne besonderen Grund gewählt werden soll und der Zelebrant auch

Rücksicht nehmen möge auf jene Meßbesucher, die ein Meßbuch benutzen und sich vielleicht auf die Tagesmesse vorbereitet haben. Die pastorale Seite dieses sonst so vorzüglichen Werkes ist wohl am wenigsten befriedigend und doch scheint sie mir wichtig, ja in der Zeit der „liturgischen Bewegung“ eine der vordringlichsten zu sein.

Der zweite und dritte Teil dieses Bandes behandelt die Sakramente und Sakramentalien, der vierte entwickelt die Geschichte des kirchlichen Stundengebetes und bietet die Erklärung der einzelnen Horen.

Das Gesamtwerk verdient wärmste Empfehlung, es faßt eine ganze liturgische Bibliothek in glücklichster Weise zusammen.

Linz.

Josef Huber, Spiritual.

Neue Auflagen.

Handbuch der katholischen Dogmatik. Von *Matthias Josef Scheeben*, fortgesetzt von *Dr Leonhard Atzberger*. Vier Bände. Gr. 8° (XLII u. 3826). Freiburg i. Br., Herder. Geh. je M. 14.50; geb. in Leinen je M. 17.—.

Grabmann nennt in seiner „Geschichte der katholischen Theologie“ (Herder 1933, S. 231) *Scheeben* den größten Dogmatiker des 19. Jahrhunderts, einen Theologen „von genialer spekulativer Begabung und von gründlichster Kenntnis der Patristik, besonders der griechischen Väterlehre, der mittelalterlichen und nachtridentinischen Scholastik, der in harmonischer Verbindung von Metaphysik, theologischer Spekulation und Gottinnigkeit die organische Einheit der Dogmen miteinander und mit den Prinzipien der Vernunft zur lebendigen und selbständigen Darstellung gebracht hat.“ Den Höhepunkt von *Scheebens* geistesgewaltigem Schaffen bildet sein „Handbuch der katholischen Dogmatik“, das allerdings von *Scheeben* († 1888) nicht mehr vollendet werden konnte, aber von dem Münchener Dogmatiker *Atzberger* († 1918) weitergeführt und abgeschlossen wurde. Dem Herderschen Verlagshause verdankt es die katholische Welt, daß dieses Standardwerk von wahrhaft internationaler katholischer Bedeutung in einem neuen Manuldruck und bester Ausstattung um verhältnismäßig billigen Preis — fast 4000 Seiten — um M. 68.— allen zugänglich bleibt. Der Priester, der für seine Bücherei noch etwas übrig hat, kann seinen Sparpfennig kaum besser anlegen und seine freie Zeit kaum besser verwenden, als wenn er nach diesem Werke greift und sich von diesem Geistesriesen in die Höhen und Tiefen der Mysterien des Glaubens einführen läßt.

Linz.

Dr W. Grosam.

Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Von Prälat *Dr Max Heimbucher*. Lief. 1—3, I. Bd. 4° (828). 4. Lief. (228). Paderborn, Ferd. Schöningh. Preis der Lief. in Subskription M. 5.40, bzw. M. 5.—.

Die erste Auflage dieses bekanntn Werkes erschien 1896 f., die zweite 1907 f. Theoretiker und Praktiker waren im Lobe des Werkes einig. Mit dem Erscheinen des Cod. jur. can. wurden für das Ordenswesen teilweise neue Grundlagen geschaffen. Schon von diesem Standpunkt aus war eine Neuauflage erwünscht. Die vorliegende, größtenteils ganz neu bearbeitete, dritte Auflage behandelt im ersten Band nach einer allgemeinen Einleitung über Begriff und Einrichtung der religiösen Genossenschaften die Anfänge des Ordenslebens bis auf St. Benedikt, dann den Benediktinerorden und die übrigen Orden mit Benediktinerregel, die Orden nach der Augustiner-

regel und den ersten und zweiten Orden des heiligen Franziskus. Die vierte Lieferung, mit welcher der zweite Band einsetzt, behandelt den dritten Orden des heiligen Franziskus, den Karmelitenorden und die Regularkleriker (Theatiner, Kleriker vom Guten Jesus, Barnabiten, Somasker, Jesuiten u. s. w.). Mit einem kaum mehr zu überbietenden Bienenfleiß hat der Verfasser das Material über die einzelnen Orden gesammelt. An der Spitze der Abhandlung über die einzelnen Orden steht die meist viele Seiten umfassende Literatur über den Orden, dann kommt die Gründungsgeschichte, die Geschichte der Ausbreitung über die einzelnen Länder, der gegenwärtige Stand, die Verdienste der Mitglieder auf verschiedenen Gebieten, die literarische Tätigkeit in den theologischen und profanen Disziplinen. Schon die Sammlung des statistischen Materials erforderte viel Mühe und Arbeit, nicht weniger die Sichtung der ungeheuren Literatur, so daß man staunt, daß ein Mann diese Riesenarbeit leisten kann. Für den Gebrauch wird jedenfalls ein ausführliches Register dem Schlußbande angefügt werden. Die theologische Literatur kann auf dieses Werk stolz sein.

Graz.

Prof. Dr J. Haring.

Epitome Juris Canonici. Cum Commentariis ad scholas et ad usum privatum. Auctoribus A. Vermeersch S. J., et J. Creusen S. J. Tom. I: Libri I et II Codicis juris canonici. V. Editio XVI-678 pp. 34 fr. Mechliniae-Romae, H. Dessain. Brugis: Beyaert. Bruxellis: L'Edition Universelle.

Unter den großen Kommentaren zum kirchlichen Gesetzbuch hat der von Vermeersch-Creusen einen Erfolg gehabt, der wohl alle anderen in Schatten stellt. Hier die Auflagezahlen: I. 1921: 4000; II. 1923: 4000; III. 1927: 6000; IV. 1929: 6000; V. 1933: 7000. Die neueste Ausgabe des ersten Bandes ist nicht nur sachlich verbessert und erweitert, sondern auch in der Ausstattung vervollkommen. Über den Wert des Werkes nur ein Wort zu verlieren, erübrigt sich. Prof. Dr Haring gab schon nach dem Erscheinen der ersten Auflage in dieser Zeitschrift (1925, S. 437) seine Erfahrung mit den Worten wieder: „Referent muß bekennen, daß er in den Fragen des neuen Rechtes, wenn andere Autoren ihn im Stiche lassen, stets mit Erfolg nach Vermeersch-Creusen greift.“

Linz.

Dr W. Grosam.

Breviarium Romanum. In usum itinerantium. Ed. II juxta typicam. Taurinorum Augustae, Libreria Marietti. 1933.

Der Verlag Marietti in Turin hat 1933 ein schönes Reisebrevier herausgebracht, ein sehr händliches Bändchen, 15 × 9 cm Format, mit 20 Einlagheften, von denen zehn das Proprium de Tempore, zehn das Proprium Sanctorum, auf den neuesten Stand ergänzt, enthalten. Papier vorzüglich, Druck kräftig und gefällig. Wer durch die Pustet-Ausgaben verwöhnt ist, wird freilich die vielen Verweisungen, das stete Vor- und Zurückblättern lästig empfinden.

Linz.

Dr W. Grosam.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Die Professoren der phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz. — Preßgesetzlich verantwortlicher Redakteur: Dr Wenzel Grosam, Linz, Harrachstraße 7. — Druck: Kath. Preßvereinsdruckerei Linz. Verantwortlicher Leiter: Franz Stindl, Linz, Landstraße 41.

Einladung zum Bezug der Quartalschrift im Jahre 1934.

Mit dem gegenwärtigen Hefte schließt der 86. Jahrgang der Theologisch-praktischen Quartalschrift.

Der Schriftleitung obliegt die Pflicht, vor allem den verehrten *Mitarbeitern* aufrichtigen und herzlichen Dank zu sagen. Möge ihnen das Bewußtsein, vielen Tausenden von Priestern Anregung und Förderung für ihr priesterliches Seelenleben und für ihre Berufsarbeit geboten zu haben, der schönste Lohn für ihre Mühen sein!

Unser herzlichster Dank gilt weiters allen *Abnehmern und Lesern* unserer Zeitschrift. Daß sie uns trotz der schweren Zeiten treu geblieben sind, hat es uns möglich gemacht, die Zeitschrift fortzuführen und nach Umfang, Ausstattung und Inhalt auf der Höhe zu halten.

Der unerwartete und allzu frühe Tod des Hauptschriftleiters *Msgr. Dr. Leopold Kopler* hat im abgelaufenen Jahre unsere Zeitschrift schwer getroffen. Dr. Kopler hat es verstanden, trotz der Kriegswirren, trotz aller politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit, trotz widriger Geistesströmungen aller Art, in fast achtzehnjähriger Tätigkeit als Chefredakteur die Theologisch-praktische Quartalschrift mit sicherer Hand und unbeugsamer Energie durch alle Klippen zu steuern, alle Krisen zu überwinden, die Zeitschrift auszugestalten und weiter zu verbreiten.

Die neue Redaktion ist sich der schweren Aufgabe und Verantwortung bewußt, die sie übernommen hat. Sie wird alles daransetzen, den neuen Jahrgang der Quartalschrift inhaltlich gediegen und wertvoll zu gestalten. Sie hofft, den bisherigen Umfang der Quartalschrift (jedesmal 14 Druckbogen) ohne Erhöhung der Bezugsgebühr auch im neuen Jahrgang beibehalten zu können, wenn auch im Prospekt nur 8 Druckbogen garantiert sind, und gedenkt in der äußeren Ausstattung der Hefte noch Verbesserungen (namentlich die vielfach gewünschte Fadenheftung) durchzuführen. Das Arbeitsprogramm und die geistige Richtung unserer Zeitschrift bleiben unverändert. Wir wollen zunächst der Seelsorge dienen.

Neue Mitarbeiter sind uns jederzeit willkommen. Wir bringen nur Originalarbeiten, deren Verfasser mit ihrem wahren Namen für das einstehen, was sie schreiben. Für Wünsche und Anregungen aus dem Leserkreis und für Mitteilung instruktiver Pastoral- und Rechtsfälle aus der kirchlichen und seelsorglichen Praxis sind wir besonders dankbar.

Nach Möglichkeit gewähren wir namentlich solchen Abnehmern, die seit Jahren unsere Quartalschrift bezogen haben und sich in Zahlungsschwierigkeiten befinden, auch Stundung und Ermäßigung der Bezugsgebühren. Dafür bitten wir alle Abonnenten dringendst, allfällige Rückstände zu begleichen und die Zahlung für den neuen Jahrgang möglichst bald einzusenden. Sie ersparen uns dadurch viel Arbeit und große Auslagen.

Die beiliegende Zahlkarte dient zur Erneuerung des Abonnements für den kommenden Jahrgang 1934. Zur Begleichung noch rückständiger Zahlungen für den Jahrgang 1933 oder frühere Jahrgänge werden Erlagscheine in eigenen Umschlägen zugesandt.

Die Bezugspreise für die einzelnen Länder bleiben dieselben wie im abgelaufenen Jahre. Sie sind auf der Umschlagseite angegeben.

Redaktion u. Administration
der
Theol.-prakt. Quartalschrift.